۷۹۴

امامِ اعظم

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

اور

عمل بالحدیث

امام ابوبکر ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ کے
ایک سو پچیس اعتراضات کی علمی تحقیق

تالیف
حافظ محمد عمار خان ناصر
مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ

ناشر
ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم رجسٹرڈ
گوجرانوالہ، پاکستان

نام کتاب	امام اعظم ابو حنیفہؒ اور عمل بالحدیث
تالیف	حافظ محمد عمار خان ناصر
سرورق	لسان اللہ قادری، گوجرانوالہ
کمپوزنگ	الشریعہ کمپوزرز گوجرانوالہ
تعداد	۵۰۰
تاریخ طبع اول	جون ۱۹۹۶ء
قیمت	۷۵ روپے

ملنے کے پتے

(۱) ادارہ نشرواشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم، گھنٹہ گھر، گوجرانوالہ

(۲) مکتبہ دروس القرآن، محلہ فاروق گنج، گھنٹہ گھر، گوجرانوالہ

ترتیب





پیش لفظ

مولانا ابو عمار زاہد الراشدی، خطیب مرکزی جامع مسجد گوجرانوالہ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم!

اجتہاد اسلام کا ایک بنیادی اصول ہے جس کا مقصد قرآن کریم کی صورت میں وحی الٰہی کے مکمل ہو جانے کے بعد قیامت تک پیش آنے والے نئے حالات ومسائل کا وحی الٰہی کے ساتھ ربط قائم رکھنا اور قرآن وسنت کی روشنی میں مسائل ومشکلات کا حل تلاش کرنا ہے۔

جناب نبی اکرم ﷺ نے نہ صرف اجتہاد کی اہمیت بیان فرمائی ہے بلکہ دیانت والہیت کے ساتھ اجتہاد کرنے والے مجتہد کو خطا کی صورت میں بھی اجر وثواب کا مستحق ٹھہرایا ہے چنانچہ دور نبویؐ کے بعد ضروریات ومسائل کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہونے کے ساتھ ساتھ اجتہاد کا دامن بھی اس کے ساتھ ہی پھیلتا چلا گیا اور بیسیوں ارباب علم ودانش نے اس جولانگاہ میں اپنے اپنے رہوار فکر دوڑائے جن میں سے امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ظواہر کے اجتہادی اصولوں اور طریق کار کو اہل سنت والجماعت میں درجہ بدرجہ قبولیت حاصل ہوئی اور ان کی بنیاد پر مستقل فقہی مکاتب فکر وجود میں آ گئے۔

ان میں سے امام اعظم ابو حنیفہؒ کے فقہی اصولوں اور اجتہادی مکتب فکر کو امت مسلمہ میں سب سے زیادہ پذیرائی ملی چنانچہ آج بھی امت کی سب سے بڑی تعداد فقہ حنفی کی پیروکار ہے۔ اس کی وجہ عام طور پر یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد امام ابو یوسفؒ کے عباسی خلافت میں قاضی القضاۃ کے منصب پر

فائز ہونے سے فقہ حنفی کو اقتدار کا سایہ حاصل ہو گیا اور اس کے ذریعے اسے دنیا کے طول و عرض میں تعارف و ترویج کا موقع ملا۔ یہ بات درست ہے کہ فقہ حنفی طویل عرصہ تک بر سر اقتدار رہی ہے حتیٰ کہ مسلم ممالک میں استعماری قوتوں کے تسلط سے قبل دنیا کی دو بڑی مسلم سلطنتوں خلافت عثمانیہ اور مغل بادشاہت میں فقہ حنفی بطور قانون نافذ تھی، لیکن ہمارے نزدیک اسے قبولیت کی وجہ قرار دینے کے بجائے اس کا نتیجہ تسلیم کرنا زیادہ قرین انصاف ہوگا کیونکہ اہل علم و دانش کے ہاں فقہ حنفی کی قبولیت اور پذیرائی کی اصل وجہ دو امور ہیں:

— ○ فقہ حنفی رائے اور عقل کے صحیح استعمال اور روایت و درایت کے توازن پر مبنی ہے۔

— ○ امام ابو حنیفہؒ نے مسائل کے استنباط و استخراج میں اہل علم و فن کی باہمی مشاورت اور اجتماعی بحث و مباحثہ کا طریق کار اختیار کیا ہے۔

یہی دو اصول ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہؒ کو اپنے معاصرین میں سب سے نمایاں حیثیت دی ہے اور امام اعظمؒ کے لقب سے سرفراز کیا ہے۔

لیکن اس سب کچھ کے باوجود وہ ایک مجتہد تھے اور مجتہد کے اجتہادات میں صواب اور خطا دونوں کا احتمال ہر وقت موجود رہتا ہے۔ اسی بنیاد پر امام صاحبؒ سے بہت سے مسائل میں ان کے معاصرین حتیٰ کہ ان کے تلامذہ نے بھی اختلاف کیا ہے اور یہ اختلاف اجتہاد کا ایک مسلمہ اصول اور اہل علم کا جائز حق ہے۔

مختلف مسائل میں امام صاحبؒ سے اختلاف کرنے والوں میں تیسری صدی کے نامور محدث حافظ ابو بکر ابن ابی شیبہؒ بھی ہیں جو محدثین میں ممتاز حیثیت کے حامل اور امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ جیسے جلیل القدر محدثین کے استاذ ہیں۔ ان کی روایت کردہ احادیث کا عظیم الشان ذخیرہ ”مصنف ابن ابی شیبہ“ کے نام سے معروف ہے جس سے اہل علم ہر دور میں استفادہ کرتے رہے ہیں اور کرتے رہیں گے۔

انہوں نے اس کتاب کے ایک مستقل باب میں ایک سو پچیس (۱۲۵) ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں ان کے بقول امام ابو حنیفہؒ نے احادیث رسولؐ کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔

”مصنف ابن ابی شیبہ“ کے اس باب میں مذکور اعتراضات کے جواب میں متعدد اہل علم نے مختلف ادوار میں قلم اٹھایا ہے اور اس امر کی دلائل کے ساتھ وضاحت کی ہے کہ ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ نے احادیث رسولؐ کی مخالفت نہیں کی بلکہ ان کے موقف کی بنیاد بھی بعض دوسری احادیث رسولؐ پر ہے جنہیں وہ اپنے اصول اجتہاد کے مطابق ترجیح دے رہے ہیں اور یہ بات قرین قیاس ہے کہ اعتراض کرنے والوں کی رسائی ان احادیث تک نہ ہو سکی ہو۔ لیکن اس امر کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ اردو میں عام فہم انداز میں ان مسائل پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے موقف اور دلائل کی وضاحت کر دی جائے تا کہ امام صاحبؒ پر حدیث رسولؐ کی مخالفت کے بے جا الزام کی صفائی کے ساتھ ساتھ عام پڑھے لکھے حضرات بھی امام صاحبؒ کے اسلوب اجتہاد سے آگاہ ہو سکیں۔ چنانچہ اسی ضرورت کے پیش نظر عزیزم حافظ محمد عمار خان ناصر سلمہ مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور حافظ ابو بکر ابن ابی شیبہؒ کے ذکر کردہ ایک سو پچیس (۱۲۵) مسائل کا ترتیب وار ذکر کر کے ان کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے موقف اور دلائل کو عام فہم انداز میں واضح کر دیا ہے جس سے امام ابو حنیفہؒ کے طرز اجتہاد اور روایت و درایت کے حوالہ سے فقہ حنفی کی خصوصیات کا بھی ایک حد تک اندازہ ہو جاتا ہے۔

یہ عزیزم عمار سلمہ کی پہلی علمی کاوش ہے، اس لیے اہل علم سے یہ گزارش ضروری سمجھتا ہوں کہ اسے اسی حیثیت سے دیکھا جائے اور اپنے ایک نو وارد عزیز کی حوصلہ افزائی کے ساتھ ساتھ جہاں کوئی کوتاہی یا غلطی محسوس ہو، اس سے بزرگانہ شفقت کے ساتھ ضرور آگاہ فرمایا جائے تا کہ اگلا ایڈیشن زیادہ بہتر صورت

میں پیش کیا جا سکے۔ نیز خصوصی دعا بھی فرمائیں کہ اللہ رب العزت عزیز موصوف کو اپنے عظیم اسلاف بالخصوص اپنے دادا محترم حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر دامت برکاتہم کے علوم وروایات کا صحیح امین و وارث بنائیں' آمین یا رب العالمین

ابو عمار زاہد الراشدی

خطیب مرکزی جامع مسجد 'گوجرانوالہ

۲۲ - اپریل ۹۶ء

عرض ناشر

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

امام کبیر حافظ ابو بکر بن عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہؒ المتوفی ۲۳۵ھ تیسری صدی ہجری کے معروف محدث ہیں جن کی روایت کردہ احادیث کا عظیم ذخیرہ ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کے نام سے حدیث کی کتابوں میں وقیع حیثیت کا حامل ہے اور اہل علم صدیوں سے اس سے استفادہ کرتے چلے آرہے ہیں۔

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے ''مصنف'' میں ایک مستقل باب اس عنوان سے قائم کیا ہے

هذا ما خالف به ابو حنیفة الاثر الذی جاء عن رسول الله صلی الله علیه وسلم

یہ وہ امور ہیں جن میں ابو حنیفہؒ نے رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے خلاف فتویٰ دیا ہے۔

اس عنوان کے تحت ایک سو پچیس مسائل کا ذکر ہے جن میں حافظ ابن ابی شیبہ کے بقول امام ابو حنیفہؒ نے حدیث رسولؐ کے خلاف قول کیا ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ نے جو فتویٰ دیا ہے' اس کی بنیاد بھی قرآن وحدیث پر ہے' البتہ مختلف اور متعارض احادیث و آثار میں انہوں نے اپنے اصول کے مطابق ترجیحات قائم کی ہیں جو ہر مجتہد کا حق اور منصب ہے اور اسے حدیث رسولؐ کی مخالفت سے تعبیر کرنا درست نہیں ہے۔

چنانچہ امام ابن ابی شیبہؒ کے اس موقف کے جواب میں مختلف بزرگوں نے

قلم اٹھایا اور ان اعتراضات کا جواب دیا جن میں (۱) حافظ عبد القادر القرشی الحنفی المتوفی ۷۷۵ھ کی تصنیف الدرر المنیفۃ فی الرد علی ابن ابی شیبۃ فی ما اوردہ علی ابی حنیفۃ (۲) فقیہ وقت امام قاسم بن قطلوبغا الحنفی المتوفی ۸۷۹ھ (مولف تاج التراجم فی طبقات الحنفیہ) کی کتاب الاجوبۃ المنیفۃ عن اعتراضات ابن ابی شیبۃ علی ابی حنیفۃ اور (۳) علامہ محمد زاہد الکوثری المتوفی ۱۳۷۲ھ کی کتاب النکت الطریفۃ فی التحدث عن ردود ابن ابی شیبۃ علی ابی حنیفۃ بطور خاص قابل ذکر ہیں اور یہ تینوں کتابیں عربی میں ہیں۔

اردو میں حافظ ابن ابی شیبہؒ کے اس رسالہ کا ترجمہ ۱۳۳۳ھ میں شائع ہوا تو اس کے بعض حصوں کا جواب حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے حکم سے مولانا احمد حسن سنبھلیؒ نے تحریر فرمایا جو الاجوبۃ اللطیفۃ من بعض رد ابن ابی شیبۃ علی ابی حنیفۃ کے نام سے شائع ہوا لیکن یہ صرف چند اعتراضات کا جواب ہے۔ اسی طرح مولانا ابو یوسف محمد شریف نے "تائید الامام باحادیث خیر الانام" کے نام سے ایک رسالہ لکھا جس میں امام ابن ابی شیبہؒ کے پہلے ۱۸ اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ جبکہ اس امر کی ضرورت باقی رہی کہ حافظ ابن ابی شیبہؒ کے اعتراضات کا مکمل اور ترتیب وار جواب اردو میں منظر عام پر لایا جائے چنانچہ مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ کے استاذ مولانا حافظ محمد عمار خان ناصر نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور امام ابو حنیفہؒ پر امام ابن ابی شیبہؒ کے اعتراضات کے ترتیب وار جوابات تحریر کر دیے جو اس کتاب کی صورت میں آپ کے سامنے ہیں۔

حافظ محمد عمار خان ناصر، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد سرفراز خان صفدر دامت برکاتہم کے پوتے اور مولانا زاہد الراشدی کے فرزند ہیں۔ دینی علوم کی تدریس کا اچھا ذوق رکھنے کے ساتھ ساتھ عصری علوم کے ساتھ بھی گہرا شغف رکھتے ہیں، اور سہ ماہی علمی و فکری مجلہ "الشریعہ" کی ادارت و انتظام کی ذمہ داریاں

بھی نباہ رہے ہیں۔

یہ ان کی پہلی باضابطہ علمی کاوش ہے جس کے ذریعے سے انہوں نے دفاع امام ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے اردو میں ایک اہم ضرورت کو پورا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دیں، علمی ترقی کے ساتھ ساتھ خدمت دین متین کی مسلسل توفیق سے نوازیں اور ہم سب کو حق پر قائم رہنے کی توفیق عطا فرمائیں، آمین

سید مشتاق علی شاہ

ناظم ادارہ نشر واشاعت

مدرسہ نصرۃ العلوم، گوجرانوالہ

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر

زمانہ ولادت

۸۰ھ میں جب کہ دولت مروانیہ کا دوسرا تاجدار عبد الملکؒ بن مروان (المتوفی ۸۶ھ) مسند آرائے خلافت تھا' ثابتؒ نامی ایک مشہور تاجر کو چالیس سال کی عمر میں اللہ تعالیٰ نے مقام کوفہ میں ایک ہونہار' قبول صورت اور نہایت زیرک فرزند ارجمند عطا فرمایا جس کا نام والدین نے تو نعمانؒ رکھا مگر ان کی قبولیت عامہ' قوت حافظہ' وسعت معلومات' دقت نظر' حدت ذہن' کثرت عبادت اور دینی خدمت کے پیش نظر زمانہ نے آگے چل کر ان کو امام اعظمؒ کا لقب دیا جنہوں نے بقول علامہ ابن سعدؒ (المتوفی ۲۳۰ھ) ومحدث ابن عدیؒ (المتوفی ۳۶۵ھ) وامام دار قطنیؒ (المتوفی ۳۸۵ھ) وحافظ ابن عبد البرؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) وخطیب بغدادیؒ (المتوفی ۴۶۳ھ) وعلامہ سمعانیؒ (المتوفی ۵۶۲ھ) وامام نوویؒ (المتوفی ۶۷۶ھ) وعلامہ ذہبیؒ (المتوفی ۷۴۸ھ) وحافظ عراقیؒ (المتوفی ۸۰۶ھ) وحافظ ابن حجرؒ (المتوفی ۸۵۲ھ) اور امام سیوطیؒ (المتوفی ۹۱۱ھ) وغیرہ اپنے ماتھے پر ٹکی ہوئی دو آنکھوں سے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کے خادم خاص حضرت انس بن مالکؓ (المتوفی ۹۳ھ) کو دیکھا تھا اور اس وقت متعدد حضرات صحابہ کرامؓ اور بھی موجود تھے' مثلاً حضرت مالکؓ بن الحویرث المتوفی ۹۴ھ (اکمال ص ۶۱۵) حضرت عبد اللہؓ بن انیس المتوفی ۹۴ھ (جامع المسانید ج ۲ ص ۳۴۷ و تبییض الصحیفہ ص ۸) حضرت محمودؓ بن لبید المتوفی ۹۹ھ (البدایہ والنہایہ ج ۹ ص ۱۸۶) حضرت محمودؓ بن الربیع المتوفی

۹۹ھ (تہذیب التہذیب ج ۱' ص ۲۶۳) حضرت ابو امامہ سہلؓ بن حنیف المتوفی ۱۰۰ھ (البدایہ والنہایہ ج ۹' ص ۱۹۰) حضرت ہرماسؓ بن زیاد الباہلی المتوفی بعد ۱۰۲ھ (تہذیب التہذیب ج ۱۱' ص ۲۸) اور حضرت ابو الطفیل عامرؓ بن واثلہ المتوفی ۱۱۰ھ (تہذیب التہذیب ج ۲' ص ۸۲) وغیرہ وغیرہ۔ اگر یہ صحیح ہے (اور کوئی وجہ نہیں کہ ان اکابر محدثینؒ اور مورخینؒ کی یہ تحقیقی رائے غلط ہو) کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا ہے تو کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ ان دیگر حضرات صحابہ کرامؓ کو یا ان میں سے بعض کو جن کی وفات حضرت انسؓ کے کئی سال بعد ہوئی' نہ دیکھا ہو۔ لہٰذا ان حضرات کا نظریہ بالکل صحیح ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امام موصوفؒ نے حضرت انسؓ کے علاوہ بعض اور حضرات صحابہ کرامؓ کو بھی دیکھا ہے اور ان سے ملاقات کی ہے چنانچہ علامہ محمدؒ بن اسحاقؒ المعروف بابن ندیم (المتوفی ۳۸۵ھ) لکھتے ہیں کہ:

وکان من التابعین لقی عدۃ من الصحابۃ وکان من الورعین الزاھدین (فہرست لابن ندیم ص ۲۹۸ طبع مصر)

امام ابو حنیفہؒ تابعین میں سے تھے۔ انہوں نے متعدد حضرات صحابہ کرامؓ سے ملاقات کی تھی اور آپ متورع اور زاہدین میں سے تھے۔

اور رؤیت کے لحاظ سے تو وہ بلا شبہ تابعی ہیں اور "یہ رتبہ بلند ملا جس کو مل گیا"۔

ایں سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

مقام ولادت

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مقام تولد کوفہ ہے' جو عراقی شورشیں برپا ہونے کے بعد حضرت علیؓ (المتوفی ۴۰ھ) کے عہد حکومت میں دار الخلافہ تھا۔ جس میں سینکڑوں حضرات صحابہ کرامؓ فروکش ہوئے جن کے علم و عرفان کی بارش سے لوگ سیراب ہوتے رہے۔ امام سفیانؒ بن عیینہؒ (المتوفی ۱۹۸ھ) کا کوفہ کے بارے میں

یہ مقولہ کافی ہے کہ حلال و حرام یعنی فقہ کا مرکز تو کوفہ ہے (معجم بلدان، ذکر کوفہ) اور علامہ ابن سعدؒ فرماتے ہیں کہ کوفہ میں تین سو وہ حضرات صحابہ کرامؓ جن کو بیعت رضوان میں شرکت کی فضیلت حاصل ہوئی تھی اور جو اصحاب الشجرۃ کہلاتے تھے اور ستر عدد وہ حضرات صحابہ کرامؓ جو جنگ بدر میں شریک ہو کر مغفرت کا پروانہ حاصل کر چکے تھے، تشریف لے گئے تھے۔ (طبقات ابن سعد ج ۶، ص ۴) اور امام عجلیؒ (المتوفی ۲۶۱ھ) کے بیان کے مطابق ڈیڑھ ہزار جلیل القدر حضرات صحابہ کرامؓ کے نقش پا سے کوفہ بابرکت ہو چکا تھا۔ (شرح نقایہ ج ۱، ص ۲۰) اور امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ کوفہ مشہور شہر ہے جس کو حضرت عمرؓ بن الخطاب کے حکم سے تعمیر کیا گیا تھا، پھر لکھتے ہیں کہ وھی دار الفضل و محل الفضلاء (نووی شرح مسلم ج ۱، ص ۱۸۵) "اور وہ فضیلت کی جگہ اور فضلاء کا محل تھا" امام سخاویؒ (المتوفی ۹۰۲ھ) کوفہ جانے والے بعض حضرات صحابہ کرامؓ کے نام لکھ کر آگے فرماتے ہیں وخلق من الصحابة (الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ ص ۱۳۹، طبع دمشق)

تحصیل حدیث کا شوق

امام صاحبؒ کے والد محترم کا انتقال ان کے تحصیل علم سے پہلے ہی ہو چکا تھا مگر حضرت امام شعبیؒ (المتوفی ۱۰۶ھ) کی ترغیب سے (جنہوں نے پانچ سو حضرات صحابہ کرامؓ کے دیدار سے آنکھیں روشن کر لی تھیں اور بہت سے حضرات صحابہ کرامؓ سے فیض صحبت اٹھایا اور روایات حاصل کی تھیں) حضرت امام ابو حنیفہؒ نے علم حدیث اور علم دین حاصل کرنے کا عزم مصمم کر لیا اور اس وقت کے جلیل القدر محدثین عظامؒ اور فقہاء کرام سے علم حاصل کر کے بلند مقام حاصل کیا۔

شیوخ حدیث

امام ابو حنیفہؒ نے بہت سے شیوخ اور اساتذہ سے علم حدیث حاصل کیا جن

میں سے چند حضرات کے نام جو متعدد کتب اسماء الرجال میں مندرج ہیں، یہ ہیں:

حضرت عطاء بن ابی رباح، عاصم بن ابی النجود، علقمہ بن مرثد، امام باقر، سعید بن مسروق، عدی بن ثابت انصاری، ابو اسحاق سبیعی، نافع بن عمر مدنی، عبد الرحمن بن ہرمز الاعرج، قتادہ، عمرو بن دینار، مکحول شامی، محمد بن مسلم، اعمش کوفی، امام اوزاعی، امام شعبی، ربیعہ بن عبد الرحمن الرائی، عکرمہ مولی ابن عباسؓ، امام زہری، ہشام بن عروہ، سماک بن حرب، سلمہ بن کہیل وغیرہ وغیرہ رحمہم اللہ تعالی اجمعین۔

علامہ ذہبیؒ نے ان کا ترجمہ "الامام الاعظم" کے پیارے عنوان سے شروع کر کے ان کے کچھ شیوخ کے نام ذکر کیے ہیں اور پھر آخر میں تحریر فرمایا ہے۔ وخلق کثیر (تذکرہ ج ۱ ص ۱۵۹) کہ ان کے علاوہ اور بہت سے شیوخ سے انہوں نے علم حدیث اور علم دین حاصل کیا ہے۔ علامہ ابو المحاسن الشافعیؒ نے تین سو انیس اساتذہ اور شیوخ کے نام بقید نسب لکھے ہیں۔ (عقود الجمان ص ۶۴ تا ۸۷) اور امام ابو حفص الکبیرؒ (المتوفی ۲۶۴ھ) نے تو یہاں تک دعوی کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے کم از کم چار ہزار شیوخ سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ (بحوالہ سیرت نعمان حصہ اول ص ۳۲)

محدثین کا ان پر اعتماد

بڑے بڑے ائمہ دینؒ، محدثینؒ اور فقہاء اعلامؒ امام ابو حنیفہؒ پر حدیث اور باقی علوم میں کلی اعتماد کرتے تھے اور ان کی اس برتری اور تفوق کا کھلے لفظوں میں اقرار کرتے تھے۔ چنانچہ امام مسعرؒ بن کدامؒ (المتوفی ۱۵۵ھ) فرماتے تھے کہ میں نے علم حدیث امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ طلب کیا مگر وہ اس میں ہم پر غالب آ گئے اور زہد و ورع میں بھی وہ ہم سے سبقت لے گئے اور فقہ میں تو ان کا مقام تم سبھی جانتے ہو۔ (مناقب ابی حنیفہؒ للعلامہ ذہبیؒ ص ۲۷)

امام مکیؒ بن ابراہیمؒ جو الامام اور الحافظ تھے، ان کو احفظ اہل زمانہ کہتے

تھے۔ (مناقب الامام الاعظمؒ لصدر الائمہ المکی ج ۱ ص ۲۱۴) اور فرماتے ہیں کہ چالیس ہزار حدیثوں سے انہوں نے آثار کا انتخاب کیا تھا۔ (ایضاً")

امام عبد القادر القرشیؒ (المتوفی ۷۷۵ھ) امام یوسفؒ بن قاضی ابو یوسفؒ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے اپنے والد کے توسط سے:

روی کتاب الآثار عن ابی حنیفة وھو مجلد ضخم
(الجواہر المضیہ ج ۲ ص ۳۲۵)

امام ابو حنیفہؒ سے ان کی کتاب الآثار روایت کی ہے جو ایک ضخیم جلد میں ہے۔

اور حافظ ابن حجرؒ ارقام فرماتے ہیں کہ:

والموجود من حدیث ابی حنیفة مفردا انما ھو کتاب الآثار التی رواھا محمد بن الحسن عنه (تعجیل المنفعة ص ۲)

امام ابو حنیفہؒ کی حدیث میں مفرد کتاب الآثار ہے جو امام محمدؒ بن الحسنؒ نے ان سے روایت کی ہے۔

اور اسی کے قریب وہ لسان المیزان ج ۵، ص ۳۱ میں لکھتے ہیں۔

حدیث کے بارے میں امام موصوفؒ کی شرطیں بڑی سخت اور کڑی تھیں چنانچہ امام سفیان ثوریؒ (المتوفی ۱۶۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ صرف وہی حدیثیں لیتے تھے جو ان کے نزدیک صحیح اور ثقات سے مروی ہوتی تھیں۔ (کتاب الانتقاء ص ۱۴۲ طبع مصر لابن عبد البرؒ)

اور امام یحییٰؒ بن معینؒ (المتوفی ۲۳۳ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ صرف وہی حدیثیں بیان کرتے تھے جو ان کو معلوم اور یاد ہوتی تھیں۔ (کفایہ خطیب بغدادیؒ ص ۲۳۱)

امام حاکمؒ (المتوفی ۴۰۵ھ) لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی حدیث میں یہ شرط تھی کہ راوی نے بالمشافہہ حدیث اپنے شیخ سے سنی ہو اور پھر وہ اس کو یاد بھی ہو

تب وہ اس کو بیان کرنے کا مجاز ہے۔ (مدخل للحاکمؒ ص ۱۵)

علامہ ابن خلدونؒ (المتوفی ۸۰۸ھ) لکھتے ہیں کہ امام موصوف علم حدیث میں کبار مجتہدینؒ میں شمار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے محدثینؒ نے ان کے مسلک اور مذہب پر اعتماد کیا ہے۔ (مقدمہ ص ۴۴۵) اور ان کی ان شرائط کا باقاعدہ تذکرہ امام عبد الوہاب شعرانیؒ (المتوفی ۹۷۳ھ) نے بھی کیا ہے (ملاحظہ ہو المیزان الکبریٰ ج ۱ ص ۶۳ طبع مصر)

مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبد الرحمٰن صاحب مبارکپوریؒ (المتوفی ۱۳۵۳ھ) لکھتے ہیں کہ حدیث (کی قیود و شرائط) کے بارے میں جتنی تشدید وپابندی اور احتیاط امام ابو حنیفہؒ نے کی ہے، اور کسی نے اس کا اتنا ثبوت نہیں دیا۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲، ص ۱۵)

الغرض امام صاحبؒ علم حدیث، فقہ اور زہد وتقویٰ میں اپنی مثال آپ ہی تھے۔ چنانچہ نواب صدیق حسن خان صاحبؒ (المتوفی ۱۳۰۷ھ) لکھتے ہیں کہ "امام اعظم کوفی چنانچہ در علم دین منصب امامت دارد، ہمچناں در زہد وعبادت امام سالکان است" (تقصار جیود الاحرار من تذکار جنود الابرار ص ۹۳)

امام صاحبؒ کی فقاہت

امام موصوفؒ نے جب دیکھا کہ آئے دن نئے نئے مسائل اور حوادث رونما ہو رہے ہیں اور اگرچہ تمام اصول وکلیات اور قواعد وضوابط تو قرآن کریم اور حدیث شریف میں موجود ہیں مگر ہر آدمی کو یہ مرتبہ کہاں حاصل ہے کہ وہ فرع کو اصل پر متفرع کر کے اس سے مقیس کا حکم استنباط کر سکے، اس لیے بالآخر امام صاحبؒ فقہ کے مہمات میں مصروف ہوئے اور دقیق فقہی مسائل کا کافی ذخیرہ فراہم کر دیا جو ان کی دقت نظر، حدت ذہن، حاضر دماغی اور وسعت خیال کے شاہد عدل ہیں۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ (المتوفی ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں کہ تمام لوگ امام ابو حنیفہؒ کے عیال اور خوشہ چین ہیں۔ (بغدادی ج ۳ ص ۳۴۹ و تہذیب التہذیب

ج ۱۰ ص ۳۴۹) اور نیز فرماتے ہیں کہ جو لوگ فقہ میں مہارت حاصل کرنا چاہتے ہیں تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب سے خوشہ چینی کریں (بغدادی ج ۱۳ ص ۳۴۶)

علامہ ابن خلدونؒ لکھتے ہیں کہ فقہ میں ان کا پایہ اتنا بلند تھا کہ کوئی دوسرا ان کا نظیر نہیں ہو سکا۔ اور ان کے معاصرین نے ان کی فضیلت کا اقرار کیا ہے' خاص طور پر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے۔ (مقدمہ ص ۴۴۷)

علامہ محمد طاہرؒ (المتوفی ۹۸۶ھ) لکھتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک امام صاحبؒ کی مقبولیت کا کوئی خاص راز اور بھید نہ ہوتا تو امت محمدیہ کا نصف حصہ کبھی ان کی تقلید پر مجتمع نہ ہوتا۔ (تکملہ مجمع البحار ج ۳' ص ۵۴۷)

امام صاحبؒ اور علم کلام

جس طرح حدیث' فقہ اور زہد و تقویٰ میں ان کا پایہ بہت ہی اونچا تھا' اسی طرح عقائد وکلام میں بھی ان کا رتبہ اور مقام بہت اونچا تھا چنانچہ علامہ خطیب بغدادیؒ باوجود امام صاحبؒ پر انتہائی جرح نقل کرنے کے ان کی ذاتی خوبیوں اور علمی قابلیتوں کا انکار نہیں کر سکے اور صاف طور پر واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں کہ علم عقائد اور کلام میں لوگ امام ابو حنیفہؒ کے عیال اور خوشہ چین ہیں۔ (بغدادی ج ۱۳ ص ۱۶۱) یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ (المتوفی ۴۵۶ھ) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (المتوفی ۷۲۸ھ) اور حافظ ابن القیمؒ (المتوفی ۷۵۱ھ) وغیرہ وغیرہ علم کلام کے دقیق مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا حوالہ دے کر اس سے اپنی تائید حاصل کرتے ہیں۔ کتاب الاسماء والصفات' شرح حدیث النزول اور اجتماع جیوش الاسلامیہ وغیرہ کتابوں میں اس کی تصریح موجود ہے۔ الغرض اس فن میں بھی امام ہی تسلیم کیے گئے ہیں۔ بہرکیف حضرت امام ابو حنیفہؒ کی جلالت شان' فن حدیث میں مہارت' علم فقہ میں تفوق اور علم کلام میں ان کا درجہ محدثین' مورخین اور فقہاء کرامؒ کیا موافق اور کیا مخالف' سبھی کو مسلم ہے۔ جن حضرات کو ان کے بارے میں کچھ

شکوک و شبہات تھے' وہ یا تو غلط فہمی کا نتیجہ ہیں جو تاریخی اعتبار سے خود بخود رفع ہو جاتے ہیں اور یا انتہائی مذہبی تعصب کا ثمرہ ہیں جن کا اس جہان میں سرے سے کوئی علاج ہی نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی وفات

خلیفہ عباسی ابو جعفر منصور (المتوفی ۱۵۸ھ) کے عہد میں امام صاحبؒ کو قاضی اور جج بننے کے لیے مجبور کیا گیا' مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا (کہ جس حکومت میں غیر اسلامی فتوے اور فیصلے بھی صادر اور نافذ کرنے ہوں گے' اس میں بھلا میں کیسے قاضی بن جاؤں اور کیوں آخرت ضائع کر دوں) پہلے تو گورنر وقت یزید بن عمر بن ہبیرہ نے روزانہ دس دس کوڑے امام موصوفؒ کو لگوائے اور پھر بالآخر قید خانے میں محبوس کر دیا اور جیل خانے ہی میں امام موصوفؒ کو چار سال کی طویل قید کے بعد زہر دلوا دیا گیا اور جب امام موصوفؒ کو زہر کا اثر محسوس ہوا تو سجدہ میں گر گئے اور اسی حالت میں رجب ۱۵۰ھ میں اللہ تعالیٰ کو پیارے ہو گئے۔ (کتاب المناقب للکردری ج ۲' ص ۲۴ وکتاب الانتقاء ص ۱۷۰ وغیرہ) چھ مرتبہ ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی۔ پہلی دفعہ کم وبیش پچاس ہزار آدمی شریک تھے' اور خطیب بغدادیؒ نے لکھا ہے کہ دفن کے بعد بھی بیس دن تک لوگ ان کے جنازے کی نماز پڑھا کیے۔ (بحوالہ سیرت نعمان حصہ اول ص ۴۲)

اس سے امام صاحبؒ کی مقبولیت عامہ اور مرجع خلائق ہونے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

رکھتی ہے غرق میکدہ دنیائے عشق کو　　وہ اک ادا کہ جنبش مینا کہیں جسے

(ماخوذ از مقدمہ "البیان الازہر" ترجمہ الفقہ الاکبر' مولانا صوفی عبد الحمید سواتی)

الامام الحافظ ابو بکر بن شیبہ رحمۃ اللہ علیہ

مولانا عبد الرشید نعمانی

نام و نسب

عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ ابراہیم بن عثمان العبسی مولاہم الکوفی

علم حدیث میں مقام و مرتبہ

حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں ان کا ترجمہ ان لفظوں سے شروع کیا ہے "ابو بکر بن ابی شیبۃ الحافظ عدیم النظیر الثبت النحریر" بہت بڑے نامور محدث تھے۔ مصنفین صحاح ستہ میں سے امام بخاری، مسلم، ابو داؤد اور ابن ماجہ ان کے خاص شاگرد تھے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں تیس اور صحیح مسلم میں ایک ہزار پانچ سو چالیس حدیثیں ان کی سند سے مروی ہیں۔ (تہذیب التہذیب ترجمہ ابن ابی شیبہ) اسی طرح سنن ابی داؤد میں بھی بکثرت ان سے حدیثیں منقول ہیں اور سنن ابن ماجہ میں تو غالباً سب سے زیادہ ان ہی کی روایتیں درج ہیں۔ عمرو بن علی فلاس کا بیان ہے کہ ان سے بڑا حافظ حدیث ہماری نظر سے نہیں گزرا۔ ابو عبید قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ حدیث کا علم چار شخصوں پر آ کر منتہی ہوا جن میں ابو بکر بن ابی شیبہ تو حسن ادا میں، اور احمد بن حنبل تفقہ میں اور یحییٰ بن معین جامعیت میں اور علی بن مدینی وسعت معلومات میں ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر ہیں۔ ایک اور موقع پر ابو عبید نے ان چاروں کے مابین ان الفاظ میں موازنہ کیا ہے کہ حدیث کے ربانی عالم چار ہیں، جن میں حلال وحرام کے سب سے بڑے عالم

احمد بن حنبل اور روانی و حسن سیاق میں سب سے اچھے علی بن مدینی اور تصنیف میں سب سے خوش سلیقہ ابوبکر بن ابی شیبہ اور صحیح اور غیر صحیح حدیثوں کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے یحییٰ بن معین ہیں۔ ابو علی صالح بن محمد بغدادی کا بیان ہے کہ میں نے جن لوگوں کو پایا، ان میں حدیث اور اس کی علل کے سب سے بڑے عالم علی بن مدینی اور فقہ حدیث میں سب سے بڑھ کر احمد بن حنبل اور تصحیف مشائخ سے سب سے زیادہ باخبر یحییٰ بن معین اور مذاکرہ کے وقت سب سے زیادہ یادداشت رکھنے والے ابوبکر بن ابی شیبہ ہیں۔ (تدریب الراوی ص ۲۷۶) ابو زرعہ کا بیان ہے کہ میں نے ابن ابی شیبہ سے ایک لاکھ حدیثیں لکھی ہیں۔ (تذکرۃ الحفاظ ترجمہ ابراہیم بن موسیٰ ابو اسحٰق الرازی القراء) ابن خراش کہتے ہیں کہ ایک بار میں نے ابو زرعہ کو یہ کہتے سنا کہ ما رایت احفظ من ابن ابی شیبۃ (میں نے ابن ابی شیبہ سے بڑھ کر کسی کو حافظ حدیث نہیں دیکھا) اس پر میں بول اٹھا کہ اصحابنا البغدادیین (ہمارے بغداد کے اصحاب بھی نہیں) کہنے لگے دع اصحابک اصحاب مخاریق (تہذیب التہذیب، ترجمہ ابن ابی شیبہ) (ارے ان تمہارے چیتھڑوں والے اصحاب کو رہنے بھی دو) محرم ۲۳۵ھ میں انتقال فرمایا۔ آپ نے متعدد تصانیف یادگار چھوڑیں جن میں مسند اور مصنف زیادہ مشہور ہیں۔

مصنف ابن ابی شیبہ

مصنف کا شمار حدیث کی ان چند بے مثل تالیفات میں ہے کہ جو اسلام کا کارنامہ فخر خیال کی جاتی ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر دمشقی، البدایہ والنہایہ میں ابن ابی شیبہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وصاحب المصنف الذی لم یصنف احد مثلہ قط لا قبلہ ولا بعدہ (ج ۱۰، ص ۳۱۵)

یہ اس مصنف کے مصنف ہیں کہ اس کی مثل کسی نے کبھی تصنیف نہیں کی، نہ ان سے پہلے اور نہ ان کے بعد۔

اور حافظ ابن حزم اندلسی نے اس کتاب کو عظمت کے اعتبار سے موطا امام مالک سے بھی مقدم رکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو تذکرۃ الحفاظ' ترجمہ علامہ ابن حزم) اور فی الواقع صحیح مسلم' سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں جس کثرت سے اس کتاب کی روایتیں منقول ہیں' موطا کی منقول نہیں۔

مصنف میں صرف احادیث احکام کو جمع کیا گیا ہے یعنی جن سے کوئی فقہ کا مسئلہ معلوم ہو سکے اور یہ اس کتاب کا خاص امتیاز ہے کہ اس میں کسی مذہب فقہی کے ساتھ کوئی ترجیحی سلوک روا نہیں رکھا گیا بلکہ اہل حجاز اور اہل عراق دونوں کی جتنی روایات مصنف کو مل سکیں' ان سب کو نہایت ہی غیر جانبداری کے ساتھ یکجا جمع کر دیا ہے جس سے ہر فقیہ کو نہایت آسانی کے ساتھ بغیر کسی تاثر کے اس مسئلہ کے بارے میں آزادی کے ساتھ رائے قائم کرنے کا موقع باقی رہتا ہے۔ افسوس ہے کہ بعد کے مصنفین ابن ابی شیبہ کے اس غیر جانبدارانہ طرز کو قائم نہ رکھ سکے اور انہوں نے اپنی تصانیف میں یا تو صرف اپنے ہی مذہب فقہی کی روایات کے درج کرنے پر اکتفا کی یا دوسرے مذاہب کی روایات اگر ذکر کیں تو جہاں تک ممکن ہو سکا' ان پر جرح بھی کر ڈالی جس کی وجہ سے جب تک قدماء کی کتابیں پیش نظر نہ ہوں' کسی مسئلہ پر غیر جانبداری کے ساتھ رائے قائم کرنا دشوار ہو گیا۔ حدیث کی بعض متداول کتابوں کے مطالعہ سے جو ظاہر بینوں کو مذہب حنفی سے عقیدت کم ہو جاتی ہے' اس کی اصل وجہ یہی ہے۔ بہرحال قدماء کی تصانیف میں احادیث احکام پر یہ جامع ترین کتاب ہے۔ دوسری ایک اور اہم خصوصیت اس کتاب کی یہ ہے کہ اس میں حدیث نبوی کے پہلو بہ پہلو صحابہ اور تابعین کے اقوال و فتاویٰ بھی درج ہیں جس کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہر حدیث کے متعلق ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس پر سلف امت کی تلقی رہی ہے یا نہیں اور دور صحابہ و تابعین میں اس روایت پر عمل درآمد تھا یا نہیں اور یہ اس کتاب کی وہ مخصوص انفرادیت ہے کہ جس میں وہ اپنا ثانی نہیں رکھتی' اور یہی وجہ

ہے کہ یہ کتاب فقہاء محدثین میں برابر متداول چلی آتی ہے چنانچہ کتب حدیث وفقہ کی وہ شروح کہ جن میں احادیث احکام سے بحث کی جاتی ہے' ان میں شاید ہی کوئی کتاب ایسی ملے کہ جس میں اس کے حوالے درج نہ ہوں اور اس کی احادیث پر بحث نہ ہو۔ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کا تعارف ان لفظوں میں کرایا ہے:

هو كتاب كبير جدا جمع فيه فتاوى التابعين واقوال الصحابة واحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة المحدثين بالاسانيد مرتبا على الكتب والابواب على ترتيب الفقه

یہ ایک بہت بڑی کتاب ہے جس میں فتاویٰ تابعین' اقوال صحابہ اور احادیث رسول ﷺ کو محدثین کے طریقہ پر اسانید کے ساتھ جمع کر دیا ہے اور ترتیب فقہی پر اس کے کتب و ابواب کو مرتب کیا ہے۔

اور محدث ناقد محمد زاہد کوثری رقمطراز ہیں:

والمصنف احوج ما يكون الفقيه اليه من الكتب الجامعة للمسانيد والمراسيل وفتاوى الصحابة والتابعين' رتبه على الابواب ليقف المطالع على مواطن الاتفاق والاختلاف بسهولة وهو من اجمع الكتب لادلة الفقهاء خاصة اهل العراق (جامع بیان العلم ج ۲ ص ۱۴۸ طبع منیریہ مصر)

مسانید و مراسیل اور فتاویٰ صحابہ و تابعین کی جو جامع کتابیں ہیں' ان میں ایک فقیہ کو سب سے زیادہ جس کتاب کی احتیاج ہے' وہ مصنف ہے جس کو ابواب پر مرتب کیا ہے تا کہ اس کا مطالعہ کرنے والا سہولت کے ساتھ اتفاق و اختلاف کے مواقع سے واقف ہو جائے۔ یہ کتاب فقہاء بالخصوص اہل عراق کے

دلائل کی جامع ترین کتابوں میں سے ہے۔

(ماخوذ از "امام ابن ماجہ اور علم حدیث")

(ا) اہل کتاب پر حد رجم کا نفاذ

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں‘ جن میں یہ ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شادی شدہ یہودی مرد اور عورت کو زنا کرنے کے جرم میں سنگسار کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر اہل کتاب میں سے کوئی شادی شدہ مرد یا عورت زنا کریں تو ان کو رجم نہیں کیا جا سکتا۔

جواب

اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ زانی کو رجم کی سزا دینے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ "محصن" ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "محصن" ہونے کے لیے عاقل‘ بالغ اور آزاد ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمان ہونا بھی شرط ہے‘ اس لیے ان کے نزدیک غیر مسلم زانی کو‘ اگرچہ اس میں دیگر تمام شرائط پائی جائیں‘ رجم نہیں کیا جا سکتا۔ یہی مسلک امام مالکؒ اور امام ربیعہ الرائےؒ کا ہے۔

"اسلام" کی شرط کے دلائل

ا۔ سنن بیہقی اور سنن دار قطنی میں حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"جس شخص نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا‘ وہ "محصن" نہیں۔"

(دار قطنی ج ۳‘ ص ۱۴۶۔ بیہقی ج ۸‘ ص ۲۱۶)

۲۔ دار قطنی میں حضرت ابن عمرؓ ہی سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے والا "محصن" نہیں ہو سکتا۔"

(دار قطنی ج ۳‘ ص ۱۴۷)

یہ روایتیں موقوفاً اور مرفوعاً دونوں طرح سے مروی ہیں اور دونوں کی سندیں صحیح ہیں۔ (نصب الرایہ ج ۳‘ ص ۳۲۷-۳۲۸۔ التعلیق المغنی ج ۳‘ ص ۱۴۷)

۳۔ حضرت کعب بن مالکؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کا ارادہ کیا تو حضور ﷺ نے ان کو منع فرمایا اور کہا:

"اس کے ساتھ نکاح کرنے سے تو "محصن" نہ ہوگا۔"

(بیہقی ج ۸‘ ص ۲۱۶۔ دار قطنی ج ۳‘ ص ۱۴۸۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰‘ ص ۶۸)

۴۔ عبد اللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

"اہل کتاب پر حد نہیں۔"

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰‘ ص ۱۹۔ دار قطنی ج ۳‘ ص ۸۷)

۵۔ عبد اللہ بن عمرؓ بھی مشرک کو "محصن" نہیں سمجھتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰‘ ص ۷۸۔ بیہقی ج ۸‘ ص ۲۱۶)

ان روایات سے واضح ہے کہ "احصان" کے لیے اسلام بھی ایک لازمی شرط ہے۔

رجم کے واقعہ کی اصل حقیقت

جہاں تک یہودی مرد و عورت کو رجم کرنے کا تعلق ہے‘ تو روایات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس زمانے میں یہ واقعہ رونما ہوا‘ اس وقت تک

شریعت اسلامی میں زنا کے مجرموں کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو توراۃ کے حکم کے مطابق رجم فرمایا تھا:

۱۔ ابو داؤد (ج ۲‘ ص ۲۵۵) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ: "جب رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو دو شادی شدہ یہودی مرد و عورت نے زنا کا ارتکاب کیا۔"

ظاہر ہے کہ اس سے مدینہ منورہ آنے کے بعد کا قریبی زمانہ ہی مراد ہو سکتا ہے۔ ادھر یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ آنحضرت ﷺ کی مدنی زندگی کا زیادہ تر اور بالخصوص ابتدائی پانچ سال کا عرصہ مدینہ میں قائم ہونے والی اسلامی ریاست کو درپیش داخلی و خارجی خطرات کا مقابلہ کرتے ہوئے گزرا۔ یہ عرصہ جنگ و قتال سے بھرپور تھا اور چاروں طرف سے اس چھوٹی سی اسلامی ریاست کے خلاف خطرناک سیاسی اور مادی سازشیں ہو رہی تھیں۔ خارجی طور پر مشرکین مکہ اور داخلی طور پر یہود مدینہ مسلمانوں کے بڑے دشمن تھے‘ چنانچہ اسلامی ریاست صحیح معنوں میں تبھی مستحکم ہو سکی جب ۵ ہجری میں مشرکین‘ غزوہ خندق میں مکمل طور پر ناکامی سے دوچار ہوئے اور اس کے فوراً بعد مدینہ منورہ میں مقیم یہودیوں کے آخری قبیلہ بنو قریظہ کو بھی جلا وطن کر دیا گیا‘ اس لیے اگرچہ ہجرت مدینہ کے فوراً بعد ریاست سے متعلقہ شرعی احکام نازل ہونا شروع ہو گئے تھے‘ لیکن جرم و سزا اور عدالت و معیشت سے متعلق زیادہ تر احکام کا نزول‘ ریاست کے استحکام کے بعد‘ مدنی زندگی کے نصف آخر میں ہوا۔ پھر زنا کے احکامات کے متعلق یہ بات مسلم ہے کہ اس میں ایک عرصہ تک سورہ نساء کے عبوری احکامات نافذ رہے‘ پھر سورہ نور کے احکام نازل ہوئے اور پھر نسخ در نسخ کے سلسلہ کے بعد آخر میں جاکر رجم کا حکم زنا کی سزا میں شامل ہوا۔ یہ صورت حال تقاضا کرتی ہے کہ رجم سے متعلق اسلامی شریعت کے احکام کو بہت موخر مانا جائے‘ اگرچہ ان کی تاریخ نزول کا صحیح تعین مشکل ہے۔

٢۔ متعدد صحیح روایات سے ثابت ہے کہ سورہ مائدہ کی آیات ۴۱ تا ۴۴ کا شان نزول' رجم کا یہی واقعہ ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے تفسیر ابن کثیر ج ۲' ص ۵۸) قرآن مجید نے اس سلسلہ بیان میں ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ:

"پس اگر یہ (یہودی) آپ کے پاس مقدمات لے کر آئیں تو آپ کو اختیار ہے کہ چاہیں تو ان کا فیصلہ کر دیں اور چاہیں تو اعراض کریں۔"

(آیت ۴۲)

روایات میں ہے کہ یہودی اس نیت سے آنحضرت ﷺ کے پاس یہ مقدمہ لے کر آئے تھے کہ اگر آپ نے رجم کے علاوہ کوئی حکم دیا تو قبول کر لیں گے اور اگر رجم ہی کا حکم دیا تو قبول نہیں کریں گے۔

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مدنی زندگی کے ابتدائی دور میں پیش آیا جب کہ مسلمانوں کا اقتدار ابھی پوری طرح مستحکم نہیں ہوا تھا اور پہلے سے موجود قبائلی پنچایتوں کی حیثیت کو برقرار رکھتے ہوئے لوگوں کو اجازت دی گئی تھی کہ وہ اگر چاہیں تو اپنے مقدمات کے فیصلے اپنی قبائلی پنچایتوں سے کرا سکتے ہیں۔

٣۔ یہودی' حضور ﷺ کے پاس اس خیال سے مقدمہ لے کر آئے تھے کہ آپؐ اپنی شریعت کے مطابق فیصلہ فرمائیں گے' ہو سکتا ہے آپؐ کی شریعت میں کوئی نرم حکم ہو' لیکن آپؐ نے الٹا ان سے سوال کیا کہ: "تم توراۃ میں اس جرم کے متعلق کیا سزا پاتے ہو؟" اس سے واضح ہے کہ آپؐ پر اس وقت تک اپنی شریعت کے احکام نازل نہیں ہوئے تھے۔

۴۔ جب حضور ﷺ نے ان کو رجم کرنے کا حکم دیا تو فرمایا: "میں توراۃ کے مطابق یہ فیصلہ کرتا ہوں۔" (ابو داؤد ج ۲' ص ۲۵۵)

زانی کو سنگسار کرنے کے احکام موجودہ بائبل میں بھی موجود ہیں' لیکن شریعت اسلامیہ سے قدرے مختلف ہیں۔ (ملاحظہ ہو استثنا ۲۲: ۲۳' ۲۴)

۵۔ فیصلہ سنانے کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا: "اے اللہ' میں تجھے گواہ

ٹھہراتا ہوں کہ میں نے سب سے پہلے تیرے اس حکم کو زندہ کیا' جس کو انہوں نے مردہ کر رکھا تھا۔" (ابو داؤد حوالہ بالا' مسلم ج ۲' ص ۷۰)

اصول فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب تک نئی شریعت سابقہ حکم کو منسوخ نہ کر دے' اس وقت تک سابقہ حکم ہی واجب الاتباع ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں عام معاملات میں بھی آنحضرت ﷺ کا معمول یہ بیان ہوا ہے کہ جہاں آپؐ کو کوئی حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ملا ہوتا تھا' وہاں آپؐ اہل کتاب کی موافقت پسند فرماتے تھے۔ (بخاری مع فتح الباری عن ابن عباسؓ ج ۷' ص ۲۷۴۔ طحاوی عن علیؓ ج ۱' ص ۳۱۵)

(۲) اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کا حکم

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کی اجازت دی اور اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے سے جو ممانعت وارد ہوئی ہے' وہ تعبدی نہیں (یعنی ایسی نہیں کہ جس کی بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہ آئے اور اس کو صرف اس لیے مانا جائے کہ نبی ﷺ سے ثابت ہے)' بلکہ آپؐ کا یہ حکم کسی معقول علت یا مصلحت پر مبنی ہے۔ پس جہاں علت یا مصلحت موجود ہوگی' وہاں ممانعت بھی ہوگی اور جہاں علت یا

مصلحت باقی نہیں رہے گی، وہاں ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔

اس حکم کے مبنی بر علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ متعدد صحیح روایات میں آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے زمین کے ہر حصے کو مسجد قرار دیا ہے۔ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"تمہارے لیے ساری زمین کو مسجد قرار دیا گیا ہے۔"

مسلم ہی کی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"میرے لیے زمین کو پاکیزہ، طاہر اور مسجد قرار دیا گیا ہے۔ تو جس شخص کو جہاں بھی نماز کا وقت آ لے، وہ وہاں نماز پڑھ لے۔"

(مسلم مع نووی ج ۱، ص ۱۹۹)

ان احادیث کا عموم یہ تقاضا کرتا ہے کہ زمین کا کوئی حصہ ایسا نہ ہو کہ جہاں نماز پڑھنا درست نہ ہو۔ اس سے صرف وہ جگہیں، بتقاضائے عقل و شرع، مستثنیٰ ہو سکتی ہیں، جن میں کسی دوسری وجہ سے کوئی خرابی لازم آتی ہو۔ چنانچہ ایک حدیث میں حضور ﷺ نے چند جگہوں پر، جن میں اونٹوں کے باڑے بھی شامل ہیں، نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اور ان سب جگہوں میں خرابی کا کوئی نہ کوئی پہلو پایا جاتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ:

"حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ سات جگہیں ایسی ہیں جہاں نماز پڑھنا ناجائز ہے: بیت اللہ کی چھت، قبرستان، کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ، ذبح خانہ، غسل خانہ، اونٹوں کے باڑے، گزرگاہ کا معروف حصہ۔"

(ابن ماجہ ص ۹۴)

ان سب جگہوں میں، دیکھ لیجیے، کسی نہ کسی پہلو سے خرابی موجود ہے۔ کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ، ذبح خانہ اور غسل خانہ نجاست کی جگہیں ہیں۔ قبرستان میں نجاست کا یا شرک کا احتمال ہے۔ گزرگاہ میں نماز پڑھنے میں راہ گیروں کی دقت ہے اور بیت اللہ کی چھت پر نماز پڑھنے سے ایک گونہ اس کا احترام مجروح ہوتا

ہے۔ اسی طرح، ظاہر ہے، اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت بھی، لازماً، کسی علت پر مبنی ہے۔

علماء حدیث کی تشریحات کی رو سے اس ممانعت کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں:

ایک یہ کہ اس حکم کا مقصد لوگوں کو اونٹوں کے قریب نماز پڑھنے سے روکنا ہے، کیونکہ اونٹ اگر کسی وجہ سے بگڑ کر ادھر ادھر بھاگیں تو نمازی کو بے خبری میں اچانک نقصان پہنچا سکتے ہیں، یا اگر نمازی کو خبر ہو جائے تو اس کو نماز توڑنا پڑے گی یا کم از کم یہ ہے کہ وہ نماز خشوع و خضوع کے ساتھ پڑھنے کے بجائے اونٹوں کی طرف سے وسوسہ میں مبتلا رہے گا۔ اس کے برخلاف بکری ایک شریف جانور ہے، جس سے اس قسم کے کسی نقصان کا ڈر نہیں ہے۔

اس ممانعت کی یہ وجہ خود آنحضرت ﷺ نے بیان فرمائی ہے۔ حضرت براء بن عازب ؓ فرماتے ہیں:

"رسول اللہ ﷺ سے اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہاں نماز نہ پڑھو، کیونکہ اونٹ شیاطین میں سے ہیں (یعنی نقصان پہنچا سکتے ہیں)۔ اور بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا، ان میں نماز پڑھ لیا کرو، کیونکہ بکریاں باعث برکت ہیں۔"

(ابو داؤد مع بذل المجہود، طبع سہارنپور، ج ۱، ص ۲۷۷)

نیز فرمایا:

"اونٹوں کے باڑوں میں نماز نہ پڑھا کرو، کیونکہ یہ جنوں سے پیدا کیے گئے ہیں (یعنی ان میں شیاطین جیسی خصلتیں پائی جاتی ہیں)۔ کیا تم ان کی آنکھوں اور ان کے جوش و ہیجان کو نہیں دیکھتے جب یہ بدکے ہوئے ہوتے ہیں؟"

(مسند احمد عن البراء بن عازبؓ باسناد صحیح: نیل الاوطار ج ۲، ص ۱۴۱)

اور اگر ان سے اس قسم کا کوئی خطرہ نہ ہو، مثلاً اونٹ باڑے میں موجود نہ

ہوں' یا بندھے ہوئے ہوں یا امن و سکون کی حالت میں ہوں تو اس مسلمہ اصول کے مطابق کہ علت ختم ہو جانے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے' امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہاں نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔ چنانچہ دیکھئے' اس قسم کا کوئی خطرہ نہ ہونے کی صورت میں خود آنحضرت ﷺ نے اونٹ کے قریب بلکہ اس کو سامنے کھڑا کر کے نماز پڑھی ہے۔ بخاری میں نافع فرماتے ہیں:

"میں نے عبد اللہ بن عمرؓ کو' اونٹ کو سامنے کھڑا کر کے نماز پڑھتے دیکھا اور انہوں نے کہا کہ میں نے حضور ﷺ کو بھی ایسے ہی کرتے دیکھا ہے۔"

(بخاری مع فتح الباری ج ۱' ص ۵۲۷)

امام بخاریؒ نے اس حدیث پر الصلاۃ فی مواضع الابل کا عنوان قائم کر کے اس سے اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کے جواز پر استدلال کیا ہے۔

دوسری یہ کہ یہ نہی نجاست کی علت پر مبنی ہے' یعنی چونکہ اونٹوں کے باڑوں میں جگہ کے نجس ہونے کا گمان ہے (کیونکہ اونٹ قد و قامت کے لحاظ سے ایک بڑا جانور ہے اور وہ جب بول و براز کرتا ہے تو نجاست اڑ کر دور دور تک پہنچ جاتی ہے اور ارد گرد کی جگہ ناپاک ہو جاتی ہے) جبکہ بکریوں کے باڑوں میں ایسا خطرہ نہیں' (کیونکہ بکری ایک پست قد جانور ہے اور اس کا بول و براز اس جگہ سے زیادہ تجاوز نہیں کرتا جہاں وہ کھڑی ہوتی ہے)' اس لیے حضور ﷺ نے بکریوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے کی اجازت دی اور اونٹوں کے باڑوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔

چنانچہ اگر نجاست کی علت نہ پائی جائے' مثلاً باڑے کے اندر کسی جگہ کے پاک ہونے کا یقین ہو یا اس کو دھو کر پاک کر لیا جائے یا اس پر کپڑا بچھا لیا جائے تو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں' کیونکہ نہی کی علت دور ہو گئی ہے۔ ماسبق میں مذکور حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت کہ حضور ﷺ نے اونٹ کو سامنے کھڑا کر کے نماز پڑھی' امام صاحبؒ کے مسلک پر واضح دلیل ہے' کیونکہ اگر باڑے میں نماز

پڑھنے سے نہی کی وجہ نجاست کے بجائے محض اونٹوں کا وہاں موجود ہونا ہو تو پھر باڑے سے باہر بھی اونٹ کے قریب نماز پڑھنا ناجائز ہونا چاہئے' کیونکہ اونٹ' بہرحال' باڑے کے اندر بھی اونٹ ہی ہوتا ہے اور باڑے کے باہر بھی۔

(۳) مال غنیمت میں گھڑ سوار کا حصہ

امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں' جن میں یہ ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے جنگ میں شریک ہونے والے گھڑ سواروں کو مال غنیمت میں سے تین حصے دیئے' دو حصے گھوڑے کے اور ایک حصہ سوار کا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک گھڑ سوار کو دو ہی حصے ملیں گے' ایک گھوڑے کا اور ایک سوار کا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جنگ میں شریک ہونے والے گھڑ سواروں کا' اصولی طور پر' حق یہ ہے کہ ان کو دو حصے دیئے جائیں' ایک گھوڑے کا اور ایک سوار کا۔ لیکن اگر کوئی گھڑ سوار جنگ میں دوسرے لوگوں کی بہ نسبت زیادہ بہادری سے لڑے یا کوئی خاص کارنامہ انجام دے تو امیر لشکر اپنی صوابدید کے مطابق اس کو انعام کے طور پر تین یا اس سے زیادہ حصے بھی دے سکتا ہے' کیونکہ نص قرآنی کی رو سے غنیمتوں کی تقسیم کا معاملہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد اسلامی ریاست کے اولو الامر کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے اور اسلامی شریعت میں یہ بات مسلم ہے کہ امیر لشکر مجاہدین میں برابر کے حصے تقسیم کرنے کے بعد زیادہ بہادری سے لڑنے والے مجاہدین کو' انعام کے طور پر' زیادہ مال بھی دے سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے اس موقف کی دلیل یہ ہے کہ جہاں روایات میں گھڑ سوار

کو تین حصے دینے کا ثبوت ملتا ہے' وہاں دو حصے دینے کا ثبوت بھی واضح طور پر ملتا ہے۔ چنانچہ دیکھئے:

۱۔ حضرت مجمع بن جاریہ انصاریؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فتح خیبر کے موقع پر غنیمت کا مال تقسیم کیا اور گھڑ سواروں کو دو دو اور پیدل لڑنے والوں کو ایک ایک حصہ دیا۔

(ابو داؤد ج ۲' ص ۱۹۔ مستدرک حاکم ج ۲' ص ۱۳۱۔ دار قطنی ج ۴' ص ۱۰۶۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۲' ص ۳۸۴۔ امام حاکمؒ اور امام ذہبیؒ نے اس حدیث کی سند کو صحیح قرار دیا ہے)

(۲' ۳' ۴) دار قطنی میں حضرت ابن عمرؓ سے اسی مضمون کی تین روایات مختلف سندوں سے منقول ہیں۔ (دار قطنی ج ۴' ص ۱۰۶ و ۱۰۷)

۵۔ امام جصاصؒ نے عبد اللہ ابن عمرؓ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ (احکام القرآن ج ۳' ص ۵۸) اور اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

۶۔ امام دار قطنی نے اپنی کتاب "المؤتلف و المختلف" میں مذکورہ روایت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے۔ (نصب الرایہ ج ۳' ص ۴۱۸) اور اس کی سند حسن ہے۔

۷۔ امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج میں عبد اللہ ابن عباسؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے بدر کے موقع پر غنیمت کی تقسیم میں سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔ (ص ۱۸) اس روایت کی سند حسن ہے۔

۸۔ امام محمدؒ نے "کتاب الآثار" میں اور امام ابو یوسفؒ نے "کتاب الخراج" میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان کے ایک گورنر نے ایک جنگ میں حاصل ہونے والے مال غنیمت کو اس طرح تقسیم کیا کہ سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔ حضرت عمرؓ کو پتہ چلا تو انہوں نے اس کو درست قرار دیا۔

(الآثار لمحمد ص ۱۴۲' الخراج لابی یوسف ص ۱۹)

۹۔ امام ابن ابی شیبہؒ نے "مصنف" میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے یہی تقسیم نقل کی ہے۔ (ج ۱۲' ص ۴۰۰)

۱۰۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہی حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "سوار کے دو حصے ہیں۔" (ج ۱۲' ص ۴۰۱)

حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں ان تینوں آثار کی طرف اشارہ کر کے سکوت کیا ہے' جو ان کے نزدیک' ان کے صحیح یا حسن ہونے کی دلیل ہے۔ (ج ۶' ص ۵۶)

۱۱۔ معجم طبرانی میں حضرت مقداد بن عمروؓ فرماتے ہیں کہ بدر کے موقع پر حضور ﷺ نے ان کو دو حصے دیے' ایک ان کے گھوڑے کا اور ایک خود ان کا۔ (مجمع الزوائد ج ۵' ص ۳۴۲)

۱۲۔ واقدی نے اپنی مغازی میں زبیر بن العوامؓ سے نقل کیا ہے کہ غزوہ بنی قریظہ میں وہ اپنے گھوڑے کے ساتھ شریک ہوئے تھے اور حضور ﷺ نے انہیں دو حصے دیے۔ (نصب الرایہ ج ۳' ص ۴۱۷)

۱۳۔ ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ غزوہ بنی المصطلق میں حضور ﷺ نے سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔ (نصب الرایہ' ایضاً)

ان روایات اور آثار کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گھڑ سوار کا اصولی حق دو حصوں کا ہے' کیونکہ اگر تین حصے اس کا حق ہوتے تو حضورؐ کبھی اس سے کم نہ دیتے۔ جب دو حصے دینا ثابت ہے اور اس سے کم دینا کسی روایت سے ثابت نہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے دو سے زائد جو حصے گھڑ سوار کو دیے' وہ انعام کے طور پر تھے نہ کہ حق کے طور پر۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے' جیسے حضور ﷺ نے غزوہ ذی قرد (۶ ھ) میں حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کو' جو جنگ میں پیدل شریک ہوئے تھے' نہ صرف پیدل کا حصہ دیا بلکہ ان کے نمایاں

کارنامے کی بنا پر سوار کا حصہ بھی دیا۔ (صحیح مسلم مع نووی ج ۲' ص ۱۱۵) ظاہر ہے' انعام دینے کی ان مخصوص صورتوں کو' جو حضور ﷺ کے صوابدیدی اختیارات کے تحت واقع ہوئیں' عمومی قانون نہیں بنایا جاسکتا۔

اس صوابدیدی اختیار کے تحت حضور ﷺ نے خیبر کے موقع پر بعض ان لوگوں کو بھی غنیمت میں سے حصہ دیا' جو جنگ میں شریک نہیں ہوئے تھے۔ (ابو داؤد ج ۲' ص ۱۸) اور غزوہ حنین کے موقع پر نئے مسلمان ہونے والے مجاہدین کو سو سو اور پچاس پچاس اونٹ دیئے جبکہ عام مجاہدین کا حصہ چار چار اونٹ اور چالیس بکریوں کا تھا۔ (طبقات ابن سعد ج ۲' ص ۱۵۲' ۱۵۳)

(۴) دشمن کے علاقے میں قرآن پاک لے کر جانا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے ابن عمرؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے دشمن کے علاقے میں قرآن لے جانے سے منع کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

درحقیقت' دشمن کے علاقے میں قرآن مجید لے جانے سے منع کرنا اس بنا پر ہے کہ دشمن اس کو پاکر اس کی بے حرمتی نہ کرے۔ چنانچہ مسلم ج ۲' ص ۱۳۱ میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"قرآن کے ساتھ سفر نہ کیا کرو' کیونکہ مجھے خطرہ ہے کہ دشمن اس کو حاصل کرلے گا۔"

اس لیے امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ایسا کوئی خطرہ نہ ہو' مثلاً

قرآن مجید ایک ایسے لشکر کے پاس ہو جس کے شکست کھانے کا خطرہ نہ ہو تو قرآن مجید دشمن کے علاقے میں لے جانا جائز ہے۔ یہی مسلک امام بخاریؒ وغیرہ کا ہے۔

(۵) اولاد میں سے بعض کو زیادہ عطیہ دینا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے تین روایات نقل کی ہیں کہ ان کے والد نے انہیں کچھ عطیہ دیا تو ان کی والدہ نے کہا کہ اس پر حضور ﷺ کو گواہ بنایا جائے۔ جب آنحضرت ﷺ کو بتایا گیا تو آپؐ نے حضرت بشیرؓ سے پوچھا کہ کیا تم نے اپنی ساری اولاد کو اتنا اتنا عطیہ دیا ہے؟ انہوں نے کہا کہ نہیں۔ حضورؐ نے فرمایا: "اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان عدل کیا کرو۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اولاد میں سے بعض کو بعض سے زیادہ عطیہ دینے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اولاد میں سے بعض کو بعض سے زیادہ عطیہ دینا حرام نہیں' بلکہ محض کراہت کے درجے میں ہے اور اگر کسی نے ایسا کر دیا تو اس کا ہبہ کرنا درست ہو گا۔ امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور جمہور محدثین کا بھی یہی مسلک ہے۔

جہاں تک حضرت نعمان بن بشیرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ حدیث کو شریعت کے اصولی قواعد اور صحابہؓ کرام کے طرز عمل کی روشنی میں سمجھتے ہیں۔ زیر بحث مسئلہ میں بھی امام صاحب کے موقف کی بنیاد انہی دو چیزوں پر ہے۔ چنانچہ دیکھئے:

شریعت میں یہ بات مسلم ہے کہ ہر آدمی کو اس کے اپنے مملوکہ مال میں'

شریعت کی رو سے ناجائز تصرفات کے علاوہ' ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہے۔ اور فقہاء میں یہ بات مسلم ہے کہ آدمی اگر چاہے تو اپنی زندگی میں اپنا سارا مال ورثاء کے علاوہ دوسرے لوگوں کو دے سکتا ہے۔ اس قاعدے کی روشنی میں اگر آدمی اپنا سارا مال اولاد کے بجائے کسی دوسرے آدمی کو دے دے تو شرعاً اس کو اس کا حق حاصل ہے۔ جب اس کو سارا مال' اولاد کو چھوڑ کر دوسروں کو دے دینے کا حق ہے تو اولاد میں سے بعض کو زیادہ اور بعض کو کم دینا کیسے حرام ہو سکتا ہے؟ یہ زیادہ سے زیادہ' کراہت کے درجے میں ہو گی۔

اس کے ساتھ صحابہ کرامؓ کا طرز عمل دیکھئے:

(۱) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنی باقی اولاد کو چھوڑ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بیس وسق آمدنی کے درخت ہبہ کیے۔ (موطا امام مالک ص ۶۴۵۔ طحاوی ج ۲' ص ۲۲۵)

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی دوسری اولاد کو چھوڑ کر صرف اپنے بیٹے عاصم کو عطیہ دیا۔ (فتح الباری ج ۵' ص ۲۱۵)

(۳) حضرت عبد الرحمان بن عوفؓ نے اپنی اولاد میں عطیہ تقسیم کیا اور اپنی زوجہ ام کلثومؓ کے بیٹوں کو زیادہ عطیہ دیا۔ (طحاوی حوالہ بالا)

تین جلیل القدر صحابہ کرام کا عمل یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کے قصے میں وارد ہونے والی ممانعت' تحریم کے لیے نہیں بلکہ کراہت کے لیے ہے' جس کے ساتھ جواز جمع ہو سکتا ہے۔

(۶) مدبر غلام کو بیچنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے دو روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ایک مدبر غلام کو بیچا۔ (مدبر اس غلام کو کہتے ہیں جس کے مالک نے اسے یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہو گا)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مدبر غلام کو نہیں بیچا جا سکتا۔

جواب

اس مسئلہ میں بھی امام ابو حنیفہؒ نے یہی اصول اختیار کیا ہے کہ حضور ﷺ کی حدیث کو صحابہ کرام کی تشریحات اور طرز عمل کی روشنی میں سمجھنا چاہیے' کیونکہ حضور ﷺ کے فرمان کا مطلب صحابہؓ زیادہ بہتر سمجھتے ہیں' جنہوں نے براہ راست نبی کریمؐ سے دین کی تعلیم حاصل کی۔ اور مدبر کو بیچنے کے بارے میں دو جلیل القدر فقیہ صحابیوں کا مسلک عدم جواز کا ہے۔

(۱) عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

"مدبر کو نہیں بیچا جا سکتا۔" (بیہقی ج ۱۰' ص ۳۱۳۔ دار قطنی ج ۴' ص ۱۳۸)

زید بن ثابت ؓ فرماتے ہیں:

"مدبر کو نہیں بیچا جا سکتا۔" (بیہقی ج ۱۰' ص ۳۱۳)

اس کے علاوہ شریحؒ' قتادہؒ' ثوری' اوزاعی' محمد بن سیرینؒ' زہری' نخعی' شعبی اور لیث بن سعد رحمہم اللہ جیسے ائمہ حدیث کا بھی یہی مسلک ہے۔

صحابہؓ اور تابعین کے ان آثار کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ اگر مالک نے غلام کو مطلقاً" یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہو گا' تو اب وہ اس کو نہیں بیچ سکتا۔ البتہ اگر کسی خاص شرط یا قید کے ساتھ تدبیر کا معاملہ کیا (مثلاً" یہ کہا کہ اگر میں اتنی مدت میں مرجاؤں یا کسی حادثہ میں مرجاؤں تو تو آزاد ہو گا) تو اس صورت میں چونکہ اس کا مدبر ہونا مشروط ہے' اس لیے اس کو بیچ سکتا ہے۔ جہاں تک حضور ﷺ کے مدبر کو بیچنے کا تعلق ہے تو در حقیقت امام صاحب

کا مسلک اس کے خلاف نہیں، کیونکہ امام صاحب مدبر مقید (یا مشروط) کو بیچنے کے جواز کے قائل ہیں اور حضور ﷺ نے جس غلام کو بیچا، وہ بھی مدبر مقید ہی تھا نہ کہ مدبر مطلق، چنانچہ سنن بیہقی میں روایت ہے کہ:

"انصار میں سے ایک آدمی نے اپنے غلام کو اس شرط پر آزاد کر دیا کہ اگر مجھے کوئی حادثہ پیش آگیا اور میں مرگیا تو، تو آزاد ہو گا۔"

(امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ روایت امام مسلم نے اپنی صحیح میں نقل کی ہے، البتہ انہوں نے اس کا متن نقل نہیں کیا، بلکہ صرف سند نقل کی ہے: ج ۱۰، ص ۳۱۶۔ حافظ ابن حجرؒ نے "فتح الباری" میں اس پر سکوت کیا ہے: ج ۵، ص ۱۶۷)

(۷) میت پر دوبارہ نماز جنازہ پڑھنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے میت پر دوبارہ نماز جنازہ پڑھنے کے جواز میں سات روایتیں نقل کی ہیں۔ بعض روایات میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے حبشہ کے بادشاہ اصحمہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے دن ان کی غائبانہ نماز جنازہ ادا کی اور دوسری روایات میں مختلف صحابہؓ کے بارے میں یہ ذکر ہے کہ ان کے وفات پا جانے کے بعد حضور ﷺ نے ان کی قبروں پر دوبارہ ان کی نماز جنازہ پڑھی، کیونکہ دفن سے پہلے آنحضرت ﷺ ان کی نماز جنازہ ادا نہیں کر سکے تھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک میت پر دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھی جا سکتی۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے جو بعض افراد کے

پڑھ لینے سے ادا ہو جاتا ہے اور جب ایک دفعہ یہ فرض ادا ہو گیا تو باقی افراد کے حق میں یہ نفل رہ جاتا ہے، جبکہ "نفلا" نماز جنازہ پڑھنے کے حق میں کوئی دلیل نہیں، بلکہ حضور ﷺ سے اس کی ممانعت منقول ہے، چنانچہ صاحب بدائع الصنائع نے روایت نقل کی ہے کہ:

۱۔ حضور ﷺ نے ایک دفعہ کسی کی نماز جنازہ پڑھائی۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ اور کچھ صحابہ کرامؓ آئے اور دوبارہ نماز جنازہ پڑھنا چاہی، تو حضور ﷺ نے منع فرمایا اور کہا کہ:

"میت پر نماز جنازہ دوبارہ نہ پڑھی جائے، البتہ تم میت کے لیے دعا اور استغفار کرو۔" (ج ۱، ص ۳۱۱)

۲۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے نماز جنازہ رہ گئی تو انہوں نے صرف دعا مانگی۔ (بدائع الصنائع، حوالہ مذکور۔ بدائع الصنائع میں منقول ان دونوں روایتوں کی سندیں تلاش بسیار کے باوجود ہمیں کتب حدیث میں نہیں مل سکیں)

۳۔ نافعؒ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ جب وہ جنازے کے لیے جاتے اور نماز جنازہ ہو چکی ہوتی تو صرف دعا کر لیتے اور دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھتے تھے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۳، ص ۵۱۹)

۴۔ حضرت عبد اللہ بن سلام رضی اللہ عنہ حضرت عمرؓ کی نماز جنازہ میں شرکت نہ کر سکے، لیکن جب آئے تو دوبارہ نماز جنازہ نہیں پڑھی بلکہ صرف دعا کی۔ (المبسوط للسرخسی ج ، ص)

جہاں تک حضور ﷺ کے نجاشی کی غائبانہ نماز جنازہ اور بعض دیگر صحابہ کرامؓ کی قبروں پر نماز جنازہ ادا کرنے کا تعلق ہے تو روایات میں اس کے قوی قرائن موجود ہیں کہ یہ حضور ﷺ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے یہ کوئی عام حکم نہیں ہے۔

نجاشی رضی اللہ عنہ پر حضور ﷺ نے غائبانہ نماز جنازہ ادا کی تھی۔ اس واقعہ کا تعلق،

در حقیقت ' میت پر دوبارہ نماز جنازہ پڑھنے کے مسئلہ سے نہیں بلکہ غائبانہ نماز جنازہ کے مسئلہ سے ہے' کیونکہ روایات اس باب میں خاموش ہیں کہ نجاشیؓ پر ان کے ملک میں بھی نماز جنازہ پڑھی گئی تھی یا نہیں؟ اس لیے اس سلسلے میں کوئی حتمی بات کہنا ممکن نہیں' جبکہ زیر بحث مسئلہ میں اس واقعہ سے استدلال تبھی درست ہو سکتا ہے جب یہ ثابت ہو کہ ان کے ملک میں بھی ان کی نماز جنازہ ادا کی گئی تھی۔ تاہم اگر یہ مان بھی لیا جائے تو یہ واقعہ اصحمہ نجاشی ؓ کی خصوصیت کی بنا پر تھا۔ اس واقعہ کی روایات میں صراحت ہے کہ جس دن نجاشیؓ کی وفات ہوئی' اس دن آنحضرت ﷺ کو معجزانہ طور پر اس کی خبر دی گئی اور آپؐ نے اس حالت میں ان کی نماز جنازہ ادا کی کہ مدینہ اور حبشہ کے درمیانی حجابات اٹھا دیے گئے اور حضور ﷺ اور صحابہ کرام کو ان کا جنازہ سامنے پڑا نظر آ رہا تھا۔ (حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری ج ۳' ص ۱۸۸ میں صحیح ابن حبان اور صحیح ابو عوانہ کے حوالہ سے ان روایات کو نقل کر کے سکوت کیا ہے)

نجاشیؓ نے مسلمانوں کو ایک نہایت نازک موقع (ہجرت حبشہ) پر پناہ اور امداد فراہم کی تھی' نیز وہ پہلے بادشاہ تھے جو حضور ﷺ کی دعوت پر اسلام لائے' اس لیے ان کے ساتھ خاص طور پر یہ معاملہ ہوا۔

رہے دوسرے واقعات جن میں مختلف صحابہ کرامؓ کی قبروں پر آپؐ کے نماز جنازہ ادا کرنے کا ذکر ہے' تو یہ بھی آنحضرتؐ کی خصوصیت تھی۔ حضورؐ نے خود ایک واقعہ میں اس خصوصیت کی وضاحت فرمائی ہے۔ مسند احمد ج ۴' ص ۳۸۸' مستدرک حاکم ج ۳' ص ۵۹۱' بیہقی ج ۴' ص ۴۸ اور الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ج ۶' ص ۳۵ میں روایت ہے کہ حضورؐ اپنے صحابہ کے ساتھ جنت البقیع میں تشریف لے گئے تو وہاں ایک قبر پر نظر پڑی۔ حضورؐ نے کہا' یہ کس کی قبر ہے؟ صحابہؓ نے کہا کہ فلاں عورت کی ہے۔ آپؐ نے اس کو پہچان لیا اور فرمایا' تم نے مجھے اس کے مرنے کی اطلاع کیوں نہیں دی؟ صحابہؓ نے کہا' اس لیے

کہ آپ روزے کی حالت میں دوپہر کے وقت آرام کر رہے تھے۔ حضور نے فرمایا:

"آئندہ ایسے نہ کرنا۔ جب تک میں زندہ ہوں' تم میں سے کوئی بھی مرنے والا ایسا نہ ہو جس کی مجھے اطلاع نہ دی جائے' کیونکہ میرا دعا کرنا ان کے لیے باعث رحمت ہے۔"

دار قطنی کی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"بے شک یہ قبریں ظلمت سے بھری ہوئی ہیں اور اللہ تعالیٰ انہیں میرے دعا کرنے کی وجہ سے روشن کر دیتا ہے۔" (ج ۲' ص ۷۶)

(۸) ہدی کے جانور کو زخم لگانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے حج کے موقع پر اپنے جانور کو زخم لگایا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا مثلہ ہے (یعنی جانور کو تکلیف پہنچانا اور شکل بگاڑنا ہے جو کہ شریعت میں منع ہے)

جواب

در حقیقت اس مسئلے میں امام صاحب کے موقف میں کچھ تفصیل ہے' جس کے نہ سمجھنے کی وجہ سے یہ اعتراض پیدا ہوا ہے۔

صحیح احادیث میں آنحضرت ﷺ سے اشعار' یعنی قربانی کے جانور کو علامتی زخم لگانا ثابت ہے اور سلف و خلف کا اس پر عمل رہا ہے' اس لیے اس کے جائز اور سنت ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ امام ابو حنیفہ کا اصول تو یہ ہے کہ ضعیف حدیث اور صحابی کے عمل کے مقابلے میں بھی اپنی رائے کو ترک کر دیا جائے' اس

لیے اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ امام صاحب اشعار کو حضورؐ سے ثابت مانتے ہوئے اس کو مکروہ یا مثلہ قرار دیتے ہوں' بلکہ ان کی رائے کا صحیح پس منظر یہ ہے کہ وہ اصلاً" تو اشعار کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں' لیکن ان کے زمانے میں ناواقف لوگوں نے زخم لگانے میں بہت مبالغہ کرنا شروع کر دیا' جس سے جانور کو تکلیف ہوتی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے لوگوں کو اس سے روکنے کے لیے اشعار نہ کرنے کا فتویٰ دیا۔ ان کا اصل منشا ایک جائز اور رسول اللہؐ سے ثابت عمل سے منع کرنا نہیں بلکہ لوگوں کو اس عمل میں ناجائز مبالغہ سے روکنا تھا۔

یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ اشعار' ہدی (قربانی کے جانور) کے لیے علامت مقرر کرنے کا کوئی لازمی طریقہ بھی نہیں' بلکہ اس کا درجہ محض جواز کا ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے اس کے کرنے یا نہ کرنے میں تخییر منقول ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ' طبع کراچی' روایت نمبر: ۱۰۶۴ و ۱۰۶۹) نیز حضورؐ نے حجۃ الوداع کے موقع پر جن سو اونٹوں کی قربانی کی تھی' ان میں سے صرف ایک اونٹ کا اشعار ثابت ہے۔ باقی سب اونٹوں کی علامت' ظاہر ہے' ان کے گلوں میں پٹہ لٹکا کر مقرر کی گئی۔

اس سے واضح ہے کہ امام صاحب کی طرف اس عمل کو مثلہ قرار دینے کی نسبت بالکل غلط اور من گھڑت ہے۔ چنانچہ احناف نے ہی نہیں' دوسرے مسالک کے اہل علم نے بھی ان کی رائے کا وہی مفہوم قبول کیا ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کے حوالے سے یہ توجیہ نقل کر کے لکھا ہے:

"اس معاملے میں امام طحاوی کی توجیہ ہی کی طرف رجوع متعین ہے' کیونکہ وہ اپنے فقہا کے اقوال کے مفہوم و مطلب سے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ واقف ہیں۔" (فتح الباری' ج ۳' ص ۴۴۵)

(۹) صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھ لینے کا حکم

[illegible] نے دو حدیثیں نقل کی ہیں' جن میں یہ ذکر ہے کہ حضور

ﷺ نے ایک آدمی کو صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھتے دیکھا تو اس کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز ہو جاتی ہے۔

جواب

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ صف کے پیچھے اکیلے نماز نہیں پڑھنی چاہیے' بلکہ اگلی صف سے کسی آدمی کو پیچھے کھینچ لینا چاہیے' یا کسی اور آنے والے کا انتظار کرنا چاہیے۔ تاہم' اگر کسی شخص نے صف کے پیچھے اکیلے نماز پڑھ لی تو مکروہ ہونے کے باوجود نماز ادا ہو جائے گی۔ البتہ ایسی صورت میں نماز کا اعادہ مستحب ہے۔

جن احادیث میں ایسا کرنے والے کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم ہے' ان کو امام ابو حنیفہؒ استحباب پر محمول کرتے ہیں' یعنی دوبارہ نماز پڑھ لینا بہتر ہے' ورنہ پہلی نماز کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابو بکرہ ؓ کی روایت سے ہے کہ وہ مسجد میں نماز کے لیے آئے تو حضور ﷺ رکوع کی حالت میں تھے۔ انہوں نے صف کے پیچھے ہی نماز کی نیت کر کے رکوع کر لیا اور پھر چلتے ہوئے صف میں جا ملے۔ نماز ادا کرنے کے بعد حضور ﷺ نے پوچھا کہ تم میں سے کس شخص نے صف کے پیچھے رکوع کیا اور پھر چلتا ہوا صف میں مل گیا؟ حضرت ابو بکرہؓ نے کہا کہ میں تھا۔ تو حضور ﷺ نے فرمایا:

"اللہ تجھے (رکعت میں شامل ہونے) کا مزید حرص عطا کرے' آئندہ ایسا نہ کرنا۔" (ج ۱، ص ۹۹)

اس واقعے میں حضور ﷺ نے ان کو نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا' بلکہ آئندہ ایسا کرنے سے منع کیا' کیونکہ بہتر یہی ہے کہ آدمی صف میں مل کر نماز شروع کرے۔ معلوم ہوا کہ اگرچہ صف کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے' لیکن اگر آدمی پڑھ لے تو نماز ہو جاتی ہے۔

اس کا ایک قرینہ خود اس روایت میں بھی موجود ہے جو امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہے۔ روایت میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا جو صفوں کے پیچھے اکیلا نماز پڑھ رہا تھا۔ حضور ﷺ وہاں کھڑے ہو گئے اور جب اس نے نماز ختم کی تو اسے حکم دیا کہ وہ دوبارہ نماز پڑھے۔ اب اگر اس آدمی کی پہلی نماز درست نہیں تھی تو اس کے نماز ختم کرنے کا انتظار کرنا ایک بالکل بے معنی سی بات ہے۔ حضور ﷺ کو چاہئے تھا کہ اس کو نماز کے دوران میں ہی کہہ دیتے کہ تم جو یہ نماز پڑھ رہے ہو' یہ درست نہیں ہے۔ لیکن حضورؐ نے ایسا نہیں کیا جو اس بات کا صاف قرینہ ہے کہ اس کی پہلی نماز ہو گئی تھی' اور دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم فقط استحبابی تھا' اور یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

اس کی ایک نظیر فوت شدہ نماز کا مسئلہ ہے۔ احادیث میں آیا ہے کہ اگر کسی شخص کی نماز بھول کر یا نیند کی حالت میں رہ جائے تو جس وقت اسے یاد آئے یا وہ بیدار ہو' اس وقت قضا کر لے اور پھر اگلے دن اس فوت شدہ نماز کے وقت میں وہ نماز دوبارہ پڑھے۔ (ابو داؤد ج ۲' ص ۴۳) ظاہر بات ہے کہ جب قضا کرنے سے نماز اس کے ذمہ سے اتر گئی ہے تو دوبارہ پڑھنے کا حکم استحبابی ہی ہو سکتا ہے۔

(۱۰) حمل کا انکار کرنے پر لعان کرانا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے عبد اللہ بن مسعودؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے میاں بیوی کے درمیان اس بنا پر لعان کرایا کہ میاں نے اپنی بیوی کے پیٹ میں موجود بچے کو اپنا تسلیم

کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ امام شعبیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کے پیٹ میں موجود بچے کو اپنا ماننے سے انکار کر دے تو دونوں کے درمیان لعان کرایا جائے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک حمل کا انکار کرنے کی بنا پر میاں بیوی میں لعان نہیں کرایا جا سکتا۔

جواب

شریعت اسلامی میں میاں بیوی کے درمیان لعان کرانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خاوند صاف اور صریح الفاظ میں بیوی پر زنا کا الزام لگائے۔ مبہم الفاظ میں یا شک کی بنا پر الزام لگانے کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان لعان نہیں کرایا جا سکتا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے یہ بیان دے کہ میری بیوی فلاں شخص کے ساتھ بدکاری کی مرتکب ہوئی ہے' تو محض اس بیان پر قاضی لعان نہیں کرا سکتا' کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کی بیوی اس سے پہلے اس شخص کی منکوحہ رہی ہو اور ان کے درمیان جائز شرعی تعلقات ہوں۔ اس لیے اس شخص کو وضاحت کرنا پڑے گی کہ میرے نکاح میں آنے کے بعد میری بیوی نے بدی کا ارتکاب کیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا بیان شک پر مبنی ہو تو بھی قاضی لعان نہیں کرا سکتا۔ صحیح بخاری و مسلم میں روایت ہے کہ ایک اعرابی حضور ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ میری بیوی نے کالے رنگ کے بچے کو جنم دیا ہے اور مجھے یہ بات عجیب لگ رہی ہے۔ حضور نے فرمایا: تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا: ہاں۔ فرمایا: ان کا رنگ کیا ہے؟ اس نے کہا: سرخ۔ آپؐ نے پوچھا کہ ان میں کوئی اونٹ خاکی مائل کالے رنگ کا بھی ہے؟ اس نے کہا: ہاں۔ حضورؐ نے پوچھا کہ اس کا رنگ ایسا کیوں ہے؟ اعرابی نے کہا' شاید کسی رگ نے اس کو کھینچ لیا

ہو۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے' تمہارے بچے کو بھی کسی رگ نے کھینچ لیا ہو۔

(فتح الباری مع البخاری ج ۹' ص ۴۴۲)

الغرض لعان کے لیے ضروری ہے کہ خاوند کا بیان بالکل صاف' واضح اور شک و شبہ اور ابہام سے بالکل پاک ہو۔

اب مسئلے کی زیر بحث صورت دیکھیے : امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ محض حمل کا انکار کرنے سے مقدمے کی نوعیت واضح نہیں ہوتی' بلکہ مقدمے میں ابہام باقی رہتا ہے' کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ در حقیقت حمل ٹھہرا نہیں ہوتا' بلکہ کسی اور وجہ سے پیٹ پھول جاتا ہے اور اس پر حمل ٹھہرنے کا گمان ہوتا ہے۔ چنانچہ صاحب فتح القدیر علامہ ابن الہمامؒ نے اپنے زمانے کا ایک ایسا ہی واقعہ نقل کیا ہے۔ (واضح رہے کہ یہ رائے اس دور میں دی گئی جب حمل کا پتہ آثار و قرائن سے ہی لگایا جاتا تھا اور اس کے لیے موجودہ دور کے سائنسی آلات کی طرح کے یقینی ذرائع میسر نہیں تھے) علاوہ ازیں محض یہ الفاظ کہ "میں اس حمل کا ذمہ دار نہیں ہوں" یا "یہ بچہ میرا نہیں" یا اس قسم کے دیگر مجمل الفاظ پر اکتفا کرتے ہوئے دنیا کا کوئی بھی عقل مند قاضی لعان کرانے کا فیصلہ نہیں کرے گا' کیونکہ معلوم نہیں' کہنے والا اپنے کن شخصی حالات و تصورات کی بنا پر یہ بات کہہ رہا ہے۔ ہو سکتا ہے' واقعہ کی حقیقی صورت کچھ ایسی ہو کہ اس میں لعان کی نوبت نہ آئے۔ ان سب احتمالات کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ لعان کرانے کے لیے محض حمل کی ذمہ داری سے انکار کافی نہیں بلکہ صریح الفاظ میں زنا کا الزام ضروری ہے۔

امام ابن ابی شیبہ نے جو دو واقعات عبد اللہ بن مسعودؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ سے نقل کیے ہیں' کتب حدیث میں ان کی تفصیل دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں واقعات میں بھی محض انکار حمل کی بنا پر لعان نہیں ہوا تھا بلکہ

صریح الفاظ میں زنا کا الزام بھی موجود تھا۔

حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت میں عویمر عجلانی کا قصہ مذکور ہے۔ صحیح مسلم میں عبد اللہ ابن مسعودؓ سے ہی یہ واقعہ مفصل منقول ہے اور اس میں خاوند کے یہ الفاظ صاف موجود ہیں کہ : "اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے شخص کو پائے تو کیا کرے؟" (مسلم مع نووی ج ۱' ص ۴۹۰)

حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت ہلال بن امیہ کے بارے میں ہے اور اس کی تفصیل بھی صحیح مسلم میں موجود ہے۔ ہلال بن امیہ نے کہا: "میں نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے آدمی کو پایا ہے۔" (ایضاً)

چنانچہ ان واقعات کو امام ابو حنیفہؒ کے موقف کے خلاف استدلال میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔

(۱۱) غلاموں کو آزاد کرنے میں قرعہ ڈالنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں بیان ہوا ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا اور ان غلاموں کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہیں تھا' تو آنحضرت ﷺ نے اس کے فیصلے کو رد کرتے ہوئے ان غلاموں کو بلایا اور ان کے درمیان قرعہ ڈال کر دو کو آزاد کر دیا اور باقی چار کو غلام رہنے دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں قرعہ ڈالنے کی کوئی حیثیت نہیں۔

جواب

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت کی رو سے آدمی کو یہ حق حاصل ہے

کہ وہ اپنے مال کے تیسرے حصے کے بارے میں یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد فلاں شخص کو دے دیا جائے یا فلاں کام میں خرچ کیا جائے' تیسرے حصے سے زیادہ مال میں اس کی وصیت ناجائز اور غیر نافذ ہو گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی موت کے وقت اپنا سارا مال ورثا کے لیے چھوڑنے کے بجائے دوسرے لوگوں کو دے دے تو اس کا یہ تصرف ناجائز ہو گا' کیونکہ اس سے ورثاء کا حق مارا جاتا ہے' البتہ سارے مال کے بجائے تیسرا حصہ ان لوگوں کو دیا جائے گا اور باقی مال شرعی حصوں کے مطابق ورثا میں تقسیم ہو گا۔

امام ابن ابی شیبہ کی نقل کردہ روایات میں اسی مسئلے کی ایک صورت بیان ہوئی ہے کہ اس شخص نے اپنے سارے غلام آزاد کر دیے' حالانکہ اس کے مرنے کے بعد ان پر اس کے ورثا کا حق تھا' اس لیے حضور ﷺ نے غلاموں کے تیسرے حصے (یعنی چھ میں سے دو) میں اس کا تصرف نافذ قرار دیا اور باقی چار غلام اس کے وارثوں کی تحویل میں دے دیے۔

مسئلے کی اس صورت کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ غلاموں کی تعداد کو تقسیم کر کے تیسرا حصہ نہیں نکالا جائے گا بلکہ ہر غلام کی قیمت لگوا کر اس کے تیسرے حصے کو آزاد سمجھا جائے گا اور باقی دو تہائی قیمت ان میں سے ہر غلام کے ذمہ ہو گی جو وہ محنت مزدوری کر کے ورثا کو ادا کریں گے اور اس کے بعد آزاد ہو جائیں گے۔ مثال کے طور پر اگر آدمی کے چھ غلام ہوں اور ہر ایک کی قیمت چھ چھ سو روپے ہو تو ہر غلام کو دو دو سو روپے معاف ہوں گے کیونکہ ہر ایک کا ایک تہائی حصہ (چھ سو میں سے دو سو) آزاد ہو چکا ہے' اور باقی چار چار سو روپے ہر غلام کو' ورثا کو ادا کرنا ہوں گے۔ گویا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلاموں کی مجموعی تعداد کا تیسرا حصہ نہیں بلکہ ہر غلام کا تیسرا حصہ آزاد ہو گا اور آزادی حاصل کرنے کے لیے باقی دو دو حصوں کی قیمت ہر غلام کو ادا کرنا ہو گی۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال مصنف عبد الرزاق کی روایت سے ہے' جس میں

ذکر ہے کہ ایک شخص نے موت کے وقت اپنے ایک غلام کو آزاد کر دیا' اور اس غلام کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہیں تھا' تو حضور ﷺ نے اس کے تیسرے حصے کو آزاد قرار دیا اور باقی دو تہائی کی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت مزدوری کرنے کا حکم دیا۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۹' ص ۱۵۴۔ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کو "فتح الباری" میں نقل کر کے لکھتے ہیں کہ اس کی سند کے راوی ثقہ ہیں: ج ۵' ص ۱۵۹)

اسی طرح کا ایک فیصلہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بھی مروی ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۶' ص ۲۹۴۔ سنن کبریٰ ج ۱۰' ص ۳۱۴۔ محلی ج ۹' ص ۳۲۵)

خلافت راشدہ کے زمانے کے مشہور قاضی امام شریح کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ (مصنف حوالہ بالا)

امام صاحبؒ نے اس طریقے کو اس لیے اختیار کیا ہے کہ قرعہ ڈال کر بعض غلاموں کو آزاد کرنے اور باقی کو چھوڑ دینے کے طریقے میں بسا اوقات شریعت کے مسلمہ اصولوں کی خلاف ورزی لازم آتی ہے' کیونکہ شریعت میں یہ مسلمہ قانون ہے کہ مرنے والا اپنا مال' تیسرے حصے سے زیادہ' غیر ورثاء کو نہیں دے سکتا' جبکہ قرعہ نکالنے کی صورت میں قوی احتمال ہے کہ ورثا کے ہاتھ سے تیسرے حصے سے زیادہ مال چلا جائے گا۔ مثال کے طور پر آدمی کے چھ غلاموں میں سے تین کی قیمت ایک ایک ہزار اور تین کی قیمت پانچ پانچ سو روپے ہو تو غلاموں کی کل قیمت پینتالیس سو روپے ہو گی' جس کا تیسرا حصہ پندرہ سو روپے ہے۔ اب اگر قرعہ ہزار ہزار روپے کی قیمت والے دو غلاموں کے نام نکل آئے تو ظاہر بات ہے' ورثا کے ہاتھ سے تیسرے حصے سے زیادہ مال (پانچ سو روپے) چلا جائے گا اور شریعت کے مسلمہ قاعدہ کی خلاف ورزی لازم آئے گی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اس طریقے کے بجائے اس طریقے کو اختیار کرتے ہیں جو مصنف عبد الرزاق کی روایت

میں بیان ہوا ہے۔

اس سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے قرعہ والی روایت کے خلاف موقف اپنی رائے سے قائم نہیں کیا' بلکہ حدیث ہی سے ثابت ایک دوسرے طریقے کو شرعی اصولوں سے مطابقت کی بنا پر ترجیح دی ہے' اور متعارض احادیث میں ترجیح قائم کرنا ہر مجتہد کا حق' بلکہ اس کی ذمہ داری ہے۔

علاوہ ازیں قرعہ ڈالنے کی روایت کی ایک توجیہ بھی امام طحاوی نے بیان کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس طرح کے معاملات میں قرعہ ڈال کر احتمالی فیصلے ابتدائے اسلام میں کیے جاتے تھے' بعد میں یہ طریقہ منسوخ ہو گیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی ؓ جیسے جلیل القدر صحابی سے' ایک ہی طرح کے دو مقدموں میں دو مختلف فیصلے منقول ہیں۔ ایک دفعہ حضور ﷺ کی زندگی میں ان کے پاس تین آدمی ایک لونڈی کے بچے کا مقدمہ لے کر آئے' جس سے ان تینوں نے ایک ہی طہر میں جماع کیا تھا (اس طرح کہ مثلاً پہلے ایک شخص کی مملوکہ تھی' اس نے جماع کرنے کے بعد دوسرے شخص کو بیچ دی یا ہبہ کر دی اور اس نے جماع کرنے کے بعد تیسرے شخص کو بیچ دی یا ہبہ کر دی) اور ہر ایک کا دعویٰ تھا کہ بچہ اس کا ہے' تو حضرت علیؓ نے ان کے درمیان قرعہ ڈالا اور جس شخص کے نام پر قرعہ نکلا' بچہ اس کے حوالے کر دیا۔ حضور ﷺ کو اس فیصلے کا علم ہوا تو آپؐ نے اس کی توثیق کی۔ اس کے بعد ایک اور موقع پر دو آدمی ایک بچے کے مدعی بن کر آئے' جس کی والدہ سے دونوں نے ایک طہر میں جماع کیا تھا تو حضرت علیؓ نے قرعہ ڈال کر فیصلہ کرنے کے بجائے بچے کو دونوں میں مشترک قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے قرعہ ڈالنے کا طریقہ درست تھا' بعد میں منسوخ ہو گیا' ورنہ حضرت علیؓ حضورؐ کے توثیق شدہ فیصلے کے خلاف کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ ج ۲' ص ۳۸۹' ۳۹۰)

(۴) مالک کا اپنے غلام پر حد جاری کرنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے پانچ احادیث نقل کی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ

حضور ﷺ نے حکم دیا کہ جب تم میں سے کسی کی لونڈی نکاح سے قبل زنا کرے تو دو یا تین بار تک تو اس کو کوڑے لگا کر چھوڑ دو۔ اگر پھر زنا کرے تو اسے بیچ دو' خواہ اس کی قیمت ایک معمولی رسی ہی کیوں نہ ملے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مالک اپنی لونڈی یا غلام پر حد جاری نہیں کر سکتا۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ حد لگانا ان امور میں سے ہے جو اسلامی شریعت میں صرف حکمرانوں سے متعلق قرار دیے گئے ہیں' مثلاً لوگوں سے زکوٰۃ وصول کرنا' غیر مسلموں سے جہاد کرنا' غنیمت کے اموال کی تقسیم کرنا وغیرہ۔ حکمرانوں کے علاوہ عام افراد کو یہ کام اپنے ہاتھ میں لینے کا حق نہیں ہے۔ اس سلسلے میں ان کا استدلال قرآن پاک کی ان آیات سے ہے جن میں مسلمانوں کو مختلف جرائم کی حدود جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (مثلاً سورہ مائدہ: ۳۸ اور سورہ نور: ۲) علماو فقہا کا اتفاق ہے کہ ان آیات کے مخاطب عام مسلمان نہیں بلکہ مسلمانوں کے حکام ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان آیات میں وارد ہونے والا حکم عام اور مطلق ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح ایک عام آدمی کسی چور کا ہاتھ نہیں کاٹ سکتا اور کسی زانی کو کوڑے نہیں لگا سکتا' کیونکہ یہ کام حکمران کے سپرد کیے گئے ہیں' اسی طرح کوئی مالک بھی' حکمران کی اجازت کے بغیر بذات خود اپنے غلام پر کسی قسم کی حد جاری نہیں کر سکتا۔

امام صاحب کے مسلک کی تائید صحابی رسول حضرت ابو عبد اللہ رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی ہوتی ہے' جس میں وہ فرماتے ہیں کہ :

"زکوٰۃ کی وصولی' حدود جاری کرنا' فے کا انتظام کرنا اور جمعہ پڑھانا' یہ کام

حاکم کے سپرد کیے گئے ہیں۔" (نقلہ اللعلوی: فتح الباری ج ۲، ص ۱۱۳)

علاوہ ازیں قانون و شریعت کی رو سے کسی پر حد جاری کرنے میں گواہوں کی گواہی سننے، ان کے سچ اور جھوٹ کو پرکھنے اور جھوٹی گواہی دینے کی صورت میں گواہوں کو سزا دینے اور اس طرح کے جو دیگر معاملات در پیش ہوتے ہیں، ان کی ذمہ داری سے ایک با اختیار عدالت ہی عہدہ بر آ ہو سکتی ہے، اس لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ان احادیث کو بھی ریاست و عدالت ہی سے متعلق قرار دیتے ہیں جن میں، بظاہر، مملوکوں پر حد جاری کرنے کا حکم ان کے آقاؤں کو دیا گیا ہے۔

(۱۳) پانی کی نجاست و عدم نجاست کا مسئلہ

حافظ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے اس مسئلے کے ضمن میں تین احادیث نقل کی ہیں:

پہلی حدیث میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ سے سوال کیا گیا کہ کیا ہم "بضاعہ" نامی کنویں سے وضو کر سکتے ہیں؟ اور وہ کنواں ایسا ہے کہ اس میں حیض آلود کپڑے، کتوں کے گوشت اور بدبو دار چیزیں ڈالی جاتی تھیں، تو حضورؐ نے فرمایا کہ یہ پانی پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی۔

دوسری حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ کی کسی زوجہ مطہرہ نے ایک برتن میں رکھے ہوئے پانی سے غسل کیا۔ کچھ دیر کے بعد حضورؐ آئے اور اسی برتن سے وضو یا غسل کرنے لگے۔ آپؐ کی زوجہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میں نے اس پانی سے حالت جنابت میں غسل کیا ہے۔ حضور نے فرمایا کہ بے شک پانی میں جنابت نہیں آتی۔

تیسری حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب پانی دو گھڑوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو پھر وہ نجاست کو اٹھا نہیں رکھتا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک نجاست

پڑنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

جواب

پانی کی نجاست و عدم نجاست کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے، خواہ اس کے اوصاف یعنی رنگ، بو اور ذائقہ میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔ اور اگر پانی زیادہ ہو یا بہہ رہا ہو تو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو نہ بدل جائے۔

دوسری صورت میں تو فقہا کا اتفاق ہے۔ رہی پہلی صورت تو اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال حسب ذیل روایات سے ہے:

(۱) "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں، جو جاری نہ ہو، پیشاب کر کے اس سے وضو نہ کرے۔"

(مسلم ج ۱، ص ۱۳۸)

(۲) "رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ دھونے سے پہلے پانی کے برتن میں داخل نہ کرے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ نیند کی حالت میں کہاں کہاں پھرتا رہا۔"

(ایضاً" ص ۱۳۶)

(۳) "حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آدمی حالت جنابت میں ہو تو وہ ٹھہرے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے۔"

(ایضاً" ص ۱۳۸)

(۴) "آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جب کتا تم میں کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو اسے چاہیے کہ برتن کو انڈیل دے اور اس کو سات دفعہ دھوئے۔"

(ایضاً" ص ۱۳۷)

یہ تمام روایات اس بات کی صریح دلیل ہیں کہ تھوڑے پانی میں اگر نجاست پڑ جائے تو وہ فوراً ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پانی کے قلیل یا کثیر ہونے کی کوئی حد متعین نہیں، بلکہ اس کا مدار مبتلی بہ کی رائے پر ہے۔ اگر اس کو ظن غالب ہو کہ واقعی پانی اتنا زیادہ ہے کہ اس میں پڑنے والی نجاست سارے پانی میں سرایت نہیں کر گئی تو وہ اس پانی سے وضو یا غسل کر سکتا ہے، اور اگر یہ گمان ہو کہ نجاست سارے پانی میں سرایت کر گئی ہے تو وضو یا غسل کرنا درست نہیں ہوگا۔

اب ان روایات کو دیکھیے جو امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے نقل کی ہیں:

پہلی روایت بئر بضاعہ کی ہے، لیکن اس میں امام صاحب کے مسلک کے خلاف کوئی چیز نہیں۔ روایت کا صاف مفہوم یہ ہے کہ اس کنویں میں پہلے کسی وقت میں[۱] حیض آلود کپڑے، کتوں کے گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی تھیں چنانچہ صحابہ کرام کو اشکال ہوا کہ آیا اب اس کے پانی سے وضو کرنا درست ہے یا نہیں؟ تو حضور ﷺ نے ان کے اس شبہ کو رفع کرتے ہوئے فرمایا کہ کنویں کا پانی پاک ہے، اس کو کوئی چیز نجس نہیں کر سکتی۔ یعنی چونکہ پانی کے بکثرت اخراج کی وجہ سے کنویں میں ڈالی جانے والی نجاست کے اثرات زائل ہو چکے ہیں، اس لیے اب اس کنویں کا پانی بالکل پاک ہے اور اس کے ساتھ طہارت حاصل کرنا بالکل درست ہے۔

۱۔ ہم نے "پہلے کسی وقت میں" کے الفاظ اس لیے لکھے ہیں کہ کسی سلیم الفطرت انسان سے اس بات کی توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک ہی وقت میں کسی کنویں کا پانی بھی استعمال کرتا ہو اور اس میں ایسی گندگی کی چیزیں بھی پھینکتا ہو۔ اس لیے اس کے سوا اس کا اور کوئی مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ یہ کنواں پہلے کسی وقت میں کوڑی کے طور پر استعمال ہوتا تھا، بعد میں جب اس کو قابل استعمال بنا کر اس سے پانی نکالنا شروع کیا گیا تو صحابہ کرام کو اس کے متعلق یہ اشکال پیش آیا۔

دوسری روایت یہ بیان کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی زوجہ مکرمہ کا یہ گمان تھا کہ اگر حالت جنابت میں غسل کیا جائے تو باقی بچنے والا پانی ناپاک ہوتا ہے، لیکن حضور ﷺ نے ان کے اس گمان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ آدمی کی جنابت پانی میں تو منتقل نہیں ہو جاتی۔

یہ روایت، صاف ظاہر ہے کہ زیر بحث مسئلے سے متعلق ہی نہیں، کیونکہ اس میں نجاست کے پانی میں پڑنے کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ محض پانی کے نجس ہونے کے وہم کا ذکر ہے جس کی آنحضرت ﷺ نے تردید فرمائی۔

تیسری روایت میں اگرچہ پانی کے کم یا زیادہ ہونے کی حد دو گھڑے مقرر کی گئی ہے، لیکن یہ روایت برتنوں میں رکھے ہوئے پانی یا کسی جگہ ٹھہرے ہوئے پانی کے بارے میں نہیں بلکہ چشموں اور ندی نالوں کے بہتے ہوئے پانی کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ ترمذی میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے معلوم ہوتا ہے (ج ۱، ص ۲۱) چشموں اور ندی نالوں کا پانی ایک تو جاری ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اگر اس کی مقدار بھی دو گھڑوں کے برابر ہو تو اس میں نجاست کا ٹھہرنا ممکن نہیں، بلکہ وہ پانی کے ساتھ ہی بہہ جائے گی۔

رہا وہ پانی جو گھروں کے اندر برتنوں میں رکھا ہو یا کسی جگہ پر ٹھہرا ہوا ہو تو چونکہ اس میں نجاست سرایت کر جاتی ہے، اس لیے وہ ناپاک ہو جائے گا۔ اسی لیے حضور ﷺ نے جہاں برتنوں میں رکھے ہوئے پانی یا ٹھہرے ہوئے پانی کا حکم بیان فرمایا ہے، وہاں کہیں بھی دو گھڑوں کی مقدار کا کوئی تذکرہ نہیں کیا بلکہ مطلقاً یہ فرمایا کہ:

"تم میں سے کوئی شخص ٹھہرے ہوئے پانی میں، جو جاری نہ ہو، پیشاب کر کے اس سے وضو نہ کرے۔"

"جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن

میں داخل نہ کرے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ کہاں کہاں پھرتا رہا۔"

"جب تم میں سے کوئی آدمی جنبی ہو تو وہ ٹھہرے ہوئے پانی میں غسل نہ کرے۔"

"جب کتا تم میں کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو اسے چاہیے کہ برتن کو انڈیل دے اور اس کو سات دفعہ دھوئے۔"

(۱۴) فوت شدہ نماز کو مکروہ اوقات میں قضا کرنا

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے تین روایات نقل کی ہیں جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ جو شخص وقت پر نماز پڑھنا بھول گیا یا سوتا رہا تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب وہ بیدار ہو یا اس کو یاد آ جائے تو اس وقت نماز قضا کر لے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر آدمی سورج کے طلوع یا غروب کے وقت بیدار ہو یا اس کو نماز یاد آ جائے تو ان اوقات میں وہ نماز قضا نہیں کر سکتا۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ مسلک کہ سورج کے طلوع یا غروب کے وقت یا جب وہ بالکل آسمان کے نصف میں ہو، فوت شدہ نماز کو قضا کرنا درست نہیں، بالکل صحیح احادیث پر مبنی ہے:

(۱) صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جب سورج کا کنارہ طلوع ہو جائے تو اس کے پورا بلند ہونے تک نماز کو

موخر کیے رکھو، اور جب سورج کا کنارہ غائب ہو جائے تو اس کے مکمل غروب ہو جانے تک نماز کو موخر کیے رکھو۔"

(بخاری مع فتح الباری ج ۲، ص ۵۸)

(۲) صحیح بخاری میں ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"سورج کے طلوع یا غروب کے وقت نماز پڑھنے کی کوشش مت کرو۔"

(۳) صحیح مسلم میں عقبہ بن عامرؓ فرماتے ہیں:

"تین اوقات ایسے ہیں کہ جن میں حضور ﷺ نے ہمیں نماز پڑھنے یا اپنے مردوں کو دفن کرنے سے منع فرمایا ہے: جب سورج چڑھ رہا ہو، یہاں تک کہ بلند ہو جائے، جب بالکل نصف النہار کا وقت ہو، یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے، اور جب سورج غروب ہونے کے لیے اتر رہا ہو، یہاں تک کہ غروب ہو جائے۔"

ان روایات میں طلوع و غروب اور نصف النہار کے اوقات میں ہر قسم کی نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور فوت شدہ نماز بھی اسی حکم میں داخل ہے، اس کو مستثنیٰ کرنے کے لیے کوئی دلیل نہیں۔

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے جو روایات نقل کی ہیں، ان کا مطلب یہ نہیں کہ آدمی کو جب یاد آئے یا وہ بیدار ہو تو فوراً نماز قضا کرے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یاد آ جانے کے بعد اس کو نماز ادا کر لینی چاہیے، بشرطیکہ دوسرا کوئی مانع موجود نہ ہو، جیسے مثلاً اگر کسی عورت کو اپنے ایام حیض کے دوران میں کوئی فوت شدہ نماز یاد آ جائے تو اس پر اتفاق ہے کہ وہ اس وقت فوراً نماز قضا نہیں کرے گی بلکہ پاک ہونے کے بعد کرے گی، کیونکہ حیض کی حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ بالکل اسی طرح چونکہ مذکورہ اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، اس لیے آدمی یاد آ جانے یا بیدار ہونے کے بعد ان اوقات میں فوت شدہ نماز ادا نہیں کر سکتا، بلکہ ان اوقات کے گزرنے کے بعد قضا کرے گا۔

چنانچہ ان احادیث کا مفہوم خود آنحضرت ﷺ نے عملی طور پر لیلۃ التعریس کے واقعہ میں سمجھایا ہے۔ ابو داؤد میں حضرت ابو قتادہ ؓ سے اس کی تفصیل میں دو روایتیں منقول ہیں، جن میں وہ فرماتے ہیں کہ ایک سفر سے واپسی پر حضور ﷺ نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ رات کے آخری حصہ میں ایک جگہ پڑاؤ ڈالا اور چند صحابہؓ کو فجر کے وقت جگانے پر مقرر کر کے خود آرام کے لیے لیٹ گئے۔ اتفاق سے جگانے کی ذمہ داری لینے والے صحابہ کرام بھی سو گئے اور فجر کا وقت نکلنے کے بعد سورج طلوع ہوا تو اس کی شعاعوں سے حضور ﷺ اور صحابہؓ کرام بیدار ہوئے۔ صحابہ کرام اپنی نماز کے گزر جانے پر پریشان ہو گئے، حضور ﷺ نے فرمایا "ذرا ٹھہرو" ذرا ٹھہرو۔ پھر وہاں سے چل پڑے اور کچھ دور جانے کے بعد، جب سورج بلند ہو گیا تو حضور ﷺ نے صحابہؓ کے ساتھ فجر کی نماز قضا کی۔ صحابہ کرام پر اب تک نماز قضا ہو جانے کی پریشانی طاری تھی۔ وہ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ ہم نماز کے معاملے میں کوتاہی کے مرتکب ہوئے ہیں، حضور ﷺ نے فرمایا کہ نیند کی حالت میں نماز گزر جائے تو یہ کوتاہی نہیں، بلکہ کوتاہی بیداری کی حالت میں نماز ضائع کر دینے میں ہے۔ پس جب تم میں سے کوئی شخص وقت پر نماز ادا کرنا بھول جائے تو جب اس کو یاد آئے، قضا کر لے۔ (ج ۱، ص ۶۳)

اس قصہ میں حضور ﷺ نے طلوع شمس کے وقت نماز پڑھنے سے صحابہ کرام کو روکا اور سورج کے بلند ہو جانے کے بعد نماز قضا کی اور اس کے بعد وہی حدیث ارشاد فرمائی جس سے ابن ابی شیبہؒ نے امام صاحبؒ کے خلاف استدلال کیا ہے۔

یہ واقعہ زیر بحث مسئلہ میں نص صریح ہے اور اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ جن احادیث میں نماز یاد آ جانے یا بیدار ہونے پر نماز قضا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ان کا مطلب یہ نہیں کہ "فوراً" نماز قضا کر لی جائے، خواہ وہ ممنوع اوقات ہوں، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر دوسرا کوئی مانع نہ ہو تو نماز قضا کر لی جائے۔

(۱۵) دوپٹے اور پگڑی پر مسح کرنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں، جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے وضو کرتے ہوئے پگڑی یا سر پر بندھے ہوئے کپڑے پر مسح کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک پگڑی، یا سر پر بندھے ہوئے کپڑے پر مسح درست نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر آدمی نے سر پر پگڑی یا کوئی کپڑا باندھ رکھا ہو تو وضو کرتے ہوئے صرف پگڑی یا کپڑے پر مسح کرنا درست نہیں ہے، بلکہ سر کے بالوں کا مسح بھی ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں سر پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے، اور پگڑی یا کپڑے پر مسح کرنے کو سر کا مسح نہیں کہا جا سکتا، اس لیے سر کے بالوں کے جتنے حصے کا مسح فرض ہے (اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک سر کا چوتھائی حصہ ہے) وہ بالوں پر ہی کرنا ضروری ہے، اس کے بعد استیعاب (یعنی پورے سر پر مسح کرنے) کی سنت پگڑی یا کپڑے پر مسح کر کے ادا کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ جن روایات میں پگڑی یا کپڑے پر مطلقاً مسح کا ذکر ہے، وہ ہمارے نزدیک مجمل ہیں، کیونکہ دوسری تفصیلی روایات میں پگڑی پر مسح کے ساتھ ساتھ سر کے مسح کا بھی ذکر ہے اور صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی اسی مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ یہ روایات و آثار درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے وضو فرمایا، آپؐ کے سر پر قطری عمامہ تھا، تو آپ نے اپنا ہاتھ عمامے کے نیچے سے داخل کر کے سر کے اگلے حصے پر مسح کیا اور عمامہ نہیں اتارا۔

(ابن ماجہ ص ۴۱۔ ابو داؤد ج ۱، ص ۱۹۔ مستدرک حاکم ج ۱، ص ۶۹)

۲۔ خود امام ابن ابی شیبہؒ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضورؐ نے سر کے اگلے حصے کا مسح کیا اور پھر پگڑی پر مسح کیا۔ (ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۲۳۔ مسند احمد ج ۴، ص ۲۵۵۔ مسلم ج ۱، ص ۱۳۴۔ ابو داؤد ج ۱، ص ۲۰۔ نسائی ج ۱، ص ۳۰)

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے اس مضمون کی متعدد روایات مذکورہ کتب میں منقول ہیں۔

۳۔ حضرت بلالؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے موزوں پر، پیشانی (کے بالوں) پر اور پگڑی پر مسح کیا۔ (سنن بیہقی ج ۱، ص ۶۲۔ المعرفہ ج ۱، ص ۲۰۶)

۴۔ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ کے بارے میں روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے وضو کیا اور پگڑی اتار کر سر پر مسح کیا۔ (ج ۱، ص ۲۳)

۵۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی پگڑی پر مسح نہیں کیا کرتے تھے۔ (ایضاً ج ۱، ص ۲۳)

دار قطنی میں روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ جب وضو کرتے تو ٹوپی اتار کر سر کے اگلے حصے کا مسح کرتے تھے۔ (ج ۱، ص ۴۰)

۶۔ عبد اللہ بن زبیرؓ بھی پگڑی اتار کر سر پر مسح کیا کرتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۲۳۔ مصنف عبد الرزاق ج ۱، ص ۱۹۰)

۷۔ حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ سے پوچھا گیا کہ کیا پگڑی پر مسح کرنا درست ہے؟ انہوں نے فرمایا نہیں، یہاں تک کہ پانی بالوں کو لگ جائے۔ (موطا امام مالک، ص ۱۵۔ موطا امام محمد، ص ۷۰۔ بیہقی ج ۱، ص ۶۱)

ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ انہوں نے فرمایا: بالوں کو بھی پانی لگاؤ۔ (ج ۱، ص ۲۳)

۸۔ حضرت سلمانؓ کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو

دیکھا کہ وہ وضو کرنے کے لیے موزے اتار رہا ہے، تو انہوں نے اسے کہا کہ موزوں پر، پگڑی پر اور بالوں پر مسح کر لیا کرو۔ (ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۱۲۳ و ۱۷۸۔ مسند احمد ج ۵، ص ۴۳۹۔ ابن ماجہ، ص ۴۱)

ان تمام آثار و روایات سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک انتہائی مضبوط اور قوی ہے۔

(۴) قعدہ اخیرہ میں بیٹھے بغیر زائد رکعت پڑھ لینا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں، جن میں یہ ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ایک مرتبہ بھول کر ظہر یا عصر کی نماز میں پانچ رکعتیں پڑھا دیں اور پھر آخر میں سجدہ سہو ادا کر لیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک، اگر آدمی چوتھی رکعت میں قعدہ میں بیٹھے بغیر سیدھا پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز نہیں ہوگی، وہ دوبارہ نماز پڑھے۔

جواب

اس بات پر اجماع ہے کہ نماز میں آخری قعدہ میں بیٹھنا فرض ہے، اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرض کے چھوٹ جانے سے نماز نہیں ہوتی، اس لیے امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ چوتھی رکعت میں قعدہ کے لیے بیٹھے بغیر پانچویں رکعت میں کھڑے ہو جانے سے فرض نماز ادا نہیں ہو گی کیونکہ آخری قعدہ، جو کہ فرض ہے، فوت ہو گیا ہے، بلکہ اس صورت میں یہ نماز نفل ہو جائے گی۔ جب یہ دونوں قاعدے مسلم ہیں تو فقہی نقطہ نظر سے امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا، جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ روایات میں مذکور

واقعہ میں حضور ﷺ چوتھی رکعت میں قعدہ کے لیے نہیں بیٹھے تھے۔ جب روایات اس بارے میں خاموش ہیں اور بیٹھنے یا نہ بیٹھنے میں سے کسی کی بھی تصریح نہیں کرتیں، تو ایک محتمل امر کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے فقہ و درایت کے لحاظ سے مضبوط مسلک پر اعتراض کرنے کا کوئی جواز نہیں۔

(۱۷) محرم کے لیے شلوار یا جوتے پہننا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے تین احادیث نقل کی ہیں، جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ اگر محرم (یعنی وہ شخص جس نے حج کے لیے احرام باندھا ہو) کو پہننے کے لیے چپل نہ ملے تو وہ موزے پہن لے اور اگر باندھنے کے لیے لنگی (تہبند) نہ ملے تو شلوار پہن لے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک شلوار یا موزے پہننے والے پر دم (یعنی قربانی) لازم آئے گی۔

جواب

اس مسئلے میں امام صاحبؒ کے مسلک میں تفصیل ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ متعدد احادیث میں یہ مسئلہ صراحت سے بیان ہوا ہے کہ محرم کے لیے شلوار یا موزے پہننا منع ہے، اس کے بجائے محرم کو تہبند یا چپل پہننے چاہئیں۔ لیکن اگر کسی شخص کو یہ دونوں چیزیں میسر نہ ہوں تو اس کو حکم ہے کہ جہاں تک وہ ان کے قریب قریب صورت اختیار کر سکے، کرے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ حدیث میں ہے کہ اگر کسی شخص کو چپل میسر نہ ہو تو وہ موزوں کو ٹخنوں سے نیچے تک کاٹ کر پہن سکتا ہے۔ اس طرح یہ چپل کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ چپل پر قیاس کر کے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شلوار کو بھی پھاڑ کر تہبند کی شکل

میں باندھ لینا چاہیے۔ اس صورت میں چونکہ موزے اور شلوار، چپل اور تہبند ہی کے حکم میں آ جاتے ہیں، اس لیے محرم پر فدیہ لازم نہیں آتا۔ لیکن اگر موزے اور شلوار کو چپل اور تہبند کی شکل میں پہننا کسی طرح سے ممکن نہ ہو تو پھر ان کو اصل شکل میں پہننا محرم کے لیے جائز تو ہے، مگر اس صورت میں اس پر فدیہ لازم آئے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ احرام کی حالت میں جو کام محرم کے لیے ممنوع قرار دیے گئے ہیں، ان کا کرنا، عذر کی صورت میں، اگرچہ جائز ہے لیکن اس صورت میں فدیہ بہرحال لازم ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں یہ حکم ہے:

> "اور تم اپنے سروں کو اس وقت تک نہ منڈواؤ، جب تک قربانی کا جانور اپنے ذبح ہونے کی جگہ تک نہ پہنچ جائے۔ پس اگر تم میں سے کوئی مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو (وہ سر منڈوا سکتا ہے اور اس صورت میں اس پر) فدیہ ہو گا، روزے رکھنے کا، یا صدقے کا، یا قربانی کا۔" (البقرہ: ۱۹۶)

روایات میں منقول ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ احرام کی حالت میں تھے اور ان کے سر سے جوؤں کی بارش ہو رہی تھی، تو حضور ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ اپنے سر کو منڈوا لو اور اس کے بعد تین دن روزے رکھو یا چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرق (گندم یا جو وغیرہ) کا صدقہ کرو، یا جس جانور کی استطاعت ہو، قربانی کرو۔ (صحیح مسلم ج ۱، ص ۳۸۲)

بالکل یہی صورت زیر بحث مسئلہ میں ہے کہ تہبند اور چپل میسر ہونے کی حالت میں شلوار اور موزوں کا پہننا محرم کے لیے منع ہے، جب کہ عذر کی صورت میں اس کی اجازت ہے، لیکن سر منڈوانے کی طرح، اس مسئلہ میں بھی موزے یا شلوار پہننے پر فدیہ، بہرحال، لازم ہو گا۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلہ میں تمام روایات اور احکام کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا ہے۔

(۱۸) دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت جمع کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے چھ روایات نقل کی ہیں، جن میں یہ ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ظہر کی نماز کو عصر کی نماز کے ساتھ اور مغرب کی نماز کو عشاء کی نماز کے ساتھ جمع کر کے پڑھا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اس کو جائز قرار نہیں دیتے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ حج کے موقع پر مزدلفہ اور عرفات کے سوا، دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں جمع کر کے پڑھنا درست نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر نماز کا ایک متعین و محدود وقت مقرر کیا ہے اور اس کا منشا یہی ہے کہ ہر نماز کو اس کے اپنے وقت میں ادا کیا جائے۔

۱۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"بے شک نماز، مومنوں پر، ایک مقرر وقت کے اندر فرض کی گئی ہے۔"
(سورہ نساء: ۱۰۳)

۲۔ صحیح مسلم میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"کسی نماز کا وقت اس وقت تک داخل نہیں ہوتا جب تک کہ دوسری نماز کا وقت نکل نہ جائے۔" (ج ۱، ص ۵۸)

۳۔ ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"ظہر کا وقت، اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کہ عصر کا وقت نہ آ جائے۔" (ج ۱، ص ۵۸)

۴۔ ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور طحاوی میں روایت ہے کہ حضور

ﷺ نے فرمایا:

"نیند کی حالت میں (نماز رہ جانے میں) کوتاہی نہیں ہے۔ کوتاہی تو بیداری کی حالت میں ہے کہ آدمی ایک نماز کو دوسری نماز تک موخر کر دے۔"

(ابو داؤد ج ۱، ص ۶۳)

۵۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ انبیاء کی نیک اولاد اور پیروکاروں کے گزر جانے کے بعد ایسے لوگ آ گئے کہ جنہوں نے نمازیں ضائع کرنا شروع کر دیں۔ (مریم: ۵۹) اس کی تفسیر میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نمازیں ضائع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نمازوں کو اپنے اوقات سے موخر کر کے دوسرے اوقات میں پڑھا کرتے تھے۔ (عمدۃ القاری و معالم التنزیل للبغویؒ)

نمازوں کے اوقات کی تعیین و تحدید تواتر سے ثابت ہے اور مندرجہ بالا قطعی دلائل سے ثابت ہے کہ نمازوں کے اپنے اوقات کو چھوڑ کر ان کو دوسری نمازوں کے اوقات تک موخر کرنا بالکل نا جائز ہے۔ اس سے صرف ایک استثناء رسول اللہ ﷺ کی سنت متواترہ سے ثابت ہے کہ حج کے موقع پر عرفات میں عصر کی نماز کو ظہر کے وقت میں اور مزدلفہ میں مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جائے۔ اس کے علاوہ کسی موقع پر حضور ﷺ نے دو نمازوں کو جمع نہیں کیا۔ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ، جو آپ ﷺ کے سفر و حضر کے ساتھی اور افقہ الامت کے لقب سے ملقب ہیں، فرماتے ہیں:

"حضور ﷺ نے کوئی نماز اپنے وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں نہیں پڑھی، مگر عرفہ اور مزدلفہ میں (حج کے موقع پر)۔"

(نسائی ج ۱، ص ۳۶)

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے، جو امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں، تو خود ان روایات سے، اور ان کے علاوہ دوسری روایات سے بھی، یہ ثابت ہوتا ہے

کہ حضور ﷺ نے کوئی نماز اپنے وقت سے ہٹ کر نہیں پڑھی' بلکہ آپؐ نے ان نمازوں میں "جمع صوری" کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ظہر کی نماز اس کے بالکل آخری وقت میں اور عصر کی نماز اس کے بالکل ابتدائی وقت میں ادا فرمائی۔ یہی معاملہ مغرب اور عشاء کا ہے۔ اس طرح بظاہر دونوں نمازیں جمع ہو گئیں' لیکن در حقیقت ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا کی گئی۔ اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

"میں نے حضور ﷺ کو دیکھا کہ جب آپ کو سفر میں جلدی ہوتی تو آپ مغرب کی نماز کو موخر کر دیتے تھے' یہاں تک کہ مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھتے۔ عبد اللہ بن عمرؓ کے بیٹے سالم بیان کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن عمرؓ کو بھی جب سفر میں جلدی ہوتی تو وہ بھی ایسے ہی کرتے تھے۔ مغرب کی تین رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیتے' پھر تھوڑا سا ٹھہر کر (تا کہ عشاء کے وقت کا دخول یقینی ہو جائے) عشاء کی نماز ادا کرتے تھے۔" (ج ۱' ص ۱۴۹)

عبد اللہ بن عمرؓ کے اس طریقہ میں جمع صوری پر دلیل ملنے کا حافظ ابن حجرؒ نے بھی اعتراف کیا ہے۔ (فتح الباری ج ۲' ص ۴۶۵)

۲۔ سنن ابو داؤد میں روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ کے موذن نے' سفر کے دوران میں ان سے کہا کہ نماز پڑھ لیجیے۔ انہوں نے کہا کہ ابھی چلتے رہو۔ پھر جب شفق غروب ہونے میں کچھ وقت رہ گیا تو انہوں نے اتر کر مغرب کی نماز پڑھی۔ پھر شفق غروب ہونے کا انتظار کیا اور اس کے بعد عشاء کی نماز ادا کی۔ پھر کہا کہ حضور ﷺ کو جب کسی وجہ سے جلدی در پیش ہوتی تو اسی طرح کرتے تھے جیسے میں نے کیا۔ (ج ۱' ص ۱۷۱)

۳۔ صحیح مسلم میں عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ کے ساتھ (ظہر و عصر کی) آٹھ رکعتیں اکٹھی اور (مغرب و عشاء کی) سات

رکعتیں اکٹھی پڑھی ہیں۔ (راوی کہتے ہیں) میں نے کہا: اے ابو الشعثاء' میں گمان کرتا ہوں کہ حضور ﷺ نے ظہر کی نماز کو موخر کر کے اور عصر کی نماز کو معجل کر کے پڑھا۔ اسی طرح مغرب کی نماز کو موخر کر کے اور عشا کی نماز کو معجل کر کے پڑھا۔ ابو الشعثاء نے کہا' ہاں میرا بھی یہی گمان ہے۔ (ج ۱' ص ۲۴۶)

۴۔ موطا امام محمد میں روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے مملکت کے مختلف علاقوں کی طرف خط لکھا اور اس میں لوگوں کو منع کیا کہ وہ دو نمازوں کو جمع کریں' اور ان کو خبر دی کہ دو نمازوں کو ایک وقت میں جمع کرنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ (ص ۱۲۹' ۱۳۰)

۵۔ عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مغرب اور عشاء کو جمع کیا کرتے تھے' اس طرح کہ مغرب کو اس کے آخری وقت میں جبکہ عشاء کو اس کے اول وقت میں ادا فرماتے۔ (مجمع الزوائد ج ۲' ص ۱۵۹)

۶۔ ابو سعید الخدریؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کو جمع کیا' اس طرح کہ مغرب کو موخر کیا اور عشاء کو معجل کیا اور اس طرح دونوں کو جمع کر کے پڑھا۔ (مجمع الزوائد' ایضا")

۷۔ عبد اللہ بن عمرؓ حضور ﷺ کا فرمان نقل کرتے ہیں کہ جب تم میں کسی کو حاجت پیش آ جائے اور وہ چاہے کہ مغرب کو موخر اور عشاء کو معجل کر کے دونوں کو اکٹھا کر کے پڑھے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ (اخرجہ ابن جریر' کنز العمال ج ۴' ص ۱۱۷)

۸۔ امام حسن بصریؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں نبی ﷺ کی سنت میں یہ معلوم نہیں کہ آپ نے سفر یا حضر میں دو نمازوں کو جمع کر کے پڑھا ہو مگر (حج کے موقع پر) عرفہ میں' جہاں ظہر اور عصر کو جمع کیا جاتا ہے اور مزدلفہ میں' جہاں مغرب اور عشاء کو اکٹھا پڑھا جاتا ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲' ص ۴۵۹۔ بیہقی ج ۳' ص ۱۶۹)

یہ روایات جمع بین الصلوتین کی روایتوں کو جمع صوری پر محمول کرنے میں بالکل صریح ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مدینہ میں کسی خوف یا بارش کی حالت کے بغیر ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کو جمع کیا۔ (ج ۱، ص ۲۶) اس مضمون کی روایتیں حضرت ابو ہریرہؓ (مجمع الزوائد ج ۲، ص ۱۶۱) عبداللہ بن عمروؓ (مصنف عبدالرزاق ج ۲، ص ۵۵۶) اور جابر بن عبداللہ (طحاوی ج ۱، ص ۷۹) سے بھی مروی ہیں۔ ان روایات کو تمام اہل علم بالاتفاق جمع صوری پر محمول کرتے ہیں، کیونکہ جن ائمہ کے نزدیک دو نمازوں کو حقیقتاً ایک وقت میں جمع کرنا جائز ہے، ان کے نزدیک یہ اجازت عذر، مثلاً حالت سفر، کے ساتھ مشروط ہے، جب کہ ان روایات میں تصریح ہے کہ مدینہ میں بغیر کسی عذر کے جمع بین الصلوتین کی گئی۔ چنانچہ جب ان روایت کو جمع صوری پر محمول کیا جاتا ہے تو کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ باقی روایات کو بھی، شریعت کے اصول کلیہ کی روشنی میں جمع صوری ہی پر محمول کیا جائے؟ بالخصوص جبکہ خود روایات ہی میں اس کی صراحت بھی موجود ہے؟

(۱۹) وقف شدہ چیز میں ورثاء کا حق

اس مسئلے کے تحت حافظ ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ذکر ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کے مال غنیمت میں سے زمین کا ایک قطعہ ملا۔ وہ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ مجھے اس زمین سے اچھا مال کبھی نہیں ملا، تو آپ اس کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ حضور نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اصل زمین اپنے قبضے میں رکھو اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کا صدقہ کرتے رہو۔ تو حضرت عمرؓ نے اس زمین کو صدقہ کر دیا، ان شرائط کے ساتھ کہ اصل زمین نہ بیچی جائے گی، نہ کسی کو ہدیہ دی جائے گی اور نہ وراثت میں تقسیم ہو گی، چنانچہ انہوں نے اس کی آمدنی فقراء، رشتہ داروں، غلاموں، اللہ کی راہ، مسافروں اور مہمانوں کے لیے وقف کر دی اور یہ طے کر دیا

کہ جو شخص اس زمین کا انتظام سنبھالے، اس پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ اس میں سے معروف کے مطابق خود کھائے یا اپنے دوست کو کھلائے، البتہ اس کے ذریعے سے خود مالدار بننے کی کوشش نہ کرے۔

دوسری روایت میں حجر مدریؒ حضور ﷺ کا یہ ارشاد نقل کرتے ہیں کہ ورثا، وقف شدہ چیز میں سے دستور کے مطابق کھا ہی سکتے ہیں (اس کے علاوہ کوئی اختیار ان کو نہیں ہے)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک وقف شدہ چیز کو، وقف کرنے والے کے ورثا واپس لے سکتے ہیں۔

جواب

اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں کچھ تفصیل ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کسی چیز کو وقف کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اصل چیز ہی کو وقف کر دے، مثلاً کوئی جگہ مسجد یا مدرسہ یا ہسپتال وغیرہ کے لیے وقف کر دے۔ اس صورت میں ایک دفعہ وقف کر دینے کے بعد یہ چیز وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور وقف لازم ہو جاتا ہے۔ اب یہ شخص اس وقف شدہ چیز کو واپس نہیں لے سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی اصل چیز کو وقف نہ کرے بلکہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی، مثلاً کسی باغ کا پھل یا کسی دوکان کا کرایہ، کسی کام کے لیے وقف کر دے اور اصل چیز اپنے قبضے ہی میں رکھے۔ اس صورت میں آدمی کو یہ وقف واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر وہ مر جائے تو اس کے ورثاء اس چیز کو واپس لے کر آپس میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اس دوسری صورت میں وقف صرف اس شکل میں لازم ہو گا جب حکومت اسے لازم قرار دے، یا وقف کرنے والا بطور وصیت یہ کہے کہ میرے مرنے کے بعد یہ چیز وقف

ہو گی' یا وقف تو اپنی زندگی ہی میں کر دے لیکن اس وقف کو ہمیشہ کے لیے لازم قرار دے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف کی اس دوسری صورت میں' جس میں اصل چیز کے بجائے اس سے حاصل ہونے والی آمدنی وقف کی جاتی ہے' اصل چیز واقف کی ملکیت میں رہتی ہے' اس لیے اس کے انتظام و انصرام کا حق واقف کو ہوتا ہے اور اس کی آمدنی کو مختلف مدوں میں خرچ کرنے کی صوابدید اس کے پاس ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز سے متعلق جتنے مالکانہ حقوق ہو سکتے ہیں' وہ سب اس شخص کو حاصل رہتے ہیں۔ پس جب یہ چیز اس کی اپنی ملک میں ہے' اس کی آمدنی کو وہ بطور صدقہ خرچ کر رہا ہے تو بالکل بدیہی بات ہے کہ اس کے وقف کو واپس لینے اور اسے بیچنے یا دیگر تصرفات کرنے کا حق بھی اس کو حاصل ہو گا۔ اسی طرح اگر واقف (وقف کرنے والا) مر جائے اور اس نے وقف شدہ چیز کو دائمی طور پر موقوف قرار نہ دیا ہو تو ظاہر ہے' اس کی ملک میں ہونے کی وجہ سے یہ چیز اس کے ورثاء کا حق ہو گی اور انہیں اختیار ہو گا کہ وہ اسے وقف کی صورت سے نکال کر آپس میں تقسیم کر لیں۔

امام صاحبؒ کا یہ مسلک بالکل فقہی اور اصولی ہے اور احادیث میں اس کے خلاف کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی۔ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ کے وقف کی جو روایت نقل کی ہے' اس سے امام صاحبؒ کے مسلک کے خلاف تو کیا استدلال ہوتا' الٹا ان کے موقف کی تائید ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ صراحت موجود ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ:

"یہ زمین اس طرح صدقہ کر دو کہ اس کو نہ بیچا جا سکے' نہ ہبہ کی جا سکے اور نہ وراثت میں تقسیم کی جا سکے' لیکن اس کا پھل خرچ کیا جائے۔"

(مع فتح الباری ج ۵' ص ۳۹۴)

اور ابن ابی شیبہ کی روایت میں صاف موجود ہے کہ انہوں نے وقف کرتے

ہوئے یہ قید لگائی تھی کہ:

"اصل زمین نہ بیچی جا سکے گی' نہ کسی کو ہبہ کی جا سکے گی اور نہ وراثت میں تقسیم ہو گی۔"

یہ صراحت امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے بالکل مطابق ہے' کیونکہ اگر واقف' وقف شدہ چیز کے بارے میں خود ایسی صراحت کر دے یا حاکم وقت اس کو ابدی قرار دے تو پھر امام صاحب کے نزدیک بھی اس کو بیچا یا وراثت میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا' اس لیے امام صاحب کا مسلک حضرت عمرؓ کے وقف کی روایت کے خلاف نہیں' بلکہ اس کے عین مطابق ہے۔

رہی دوسری روایت جو ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہے' تو ہر عقل مند اس کو دیکھ کر یہ معلوم کر سکتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ سے اس کا دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔

(۲۰) کفر کی حالت میں منت ماننا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلہ کے تحت دو روایتیں ذکر کی ہیں: پہلی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے زمانہ جاہلیت میں کسی کام کی منت مانی اور پوری نہ کر سکے۔ پھر اسلام لانے کے بعد حضور ﷺ سے پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ اپنی منت پوری کرو۔ دوسری روایت میں طاؤسؒ کا فتویٰ ہے کہ جو آدمی کفر کی حالت میں منت مانے' پھر اسلام لے آئے تو وہ اپنی منت پوری کرے۔

اعتراض

اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اسلام لانے سے منت ساقط ہو جاتی ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کفر کی حالت میں مانی گئی منت کا شریعت

میں کوئی اعتبار نہیں' اس لیے وہ منت ماننے والے کے ذمہ لازم نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کی نظر میں کافر کے' کفر کی حالت میں کیے گئے کسی بھی کام کا کوئی اعتبار نہیں۔ چنانچہ قرآن مجید نے واضح طور پر اعمال صالحہ کی مقبولیت کے لیے ایمان اور اخلاص کو شرط قرار دیا ہے۔ اور نذر کے بارے میں ہر شخص جانتا ہے کہ یہ شریعت کی نظر میں قربت (یعنی نیکی کا کام) ہے۔ حدیث میں آیا ہے:

"نذر وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول مقصود ہو۔"

(طحاوی ج ۲' ص ۷۶)

چنانچہ اس کی صحت کے لیے بھی ایمان کا ہونا ضروری ہے۔ لیکن اگر غور کیا جائے تو اس کا یہ معنی بھی نہیں کہ جاہلیت کے زمانے میں مانی ہوئی منت کو اسلام لانے کے بعد پورا کرنا منع ہے' کیونکہ اب اگر یہ شخص نذر پوری کرے گا تو اسلام لے آنے کی وجہ سے اس کو اس کا ثواب ضرور ملے گا' کیونکہ اب یہ اس کا اہل ہے۔ نذر کا ایفاء واجب نہ ہونے اور ممنوع ہونے میں فرق ہر شخص جانتا ہے۔ امام صاحبؒ اسے واجب نہیں کہتے' کیونکہ کفر کی حالت میں اس کی نذر کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں' اس لیے وہ اس کے ذمے لازم نہیں۔ لیکن اسلام لے آنے کے بعد اس کو پورا کر لینا منع بھی نہیں' کیونکہ اب یہ شخص اس کا پوری طرح اہل ہے۔

پس امام ابو حنیفہؒ کا مسلک حضرت عمرؓ کی نذر پوری کرنے والی روایت کے خلاف نہیں' کیونکہ ان کے نزدیک ایسا کرنا بالکل درست ہے' لیکن اس کے واجب ہونے کے لیے یہ دلیل ناکافی ہے' جب کہ اس کے برخلاف واجب نہ ہونے کی دلیل موجود ہے۔

(۲۱) سرپرست کے بغیر عورت کا بذات خود نکاح کرنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلہ کے ضمن میں تین روایات نقل کی ہیں:

پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جس کسی عورت کا نکاح سرپرست کے بغیر ہوا' اس کا نکاح باطل ہے' البتہ اگر نکاح کے بعد خاوند نے اس سے ہم بستری کر لی تو اسے مہر ملے گا۔ اگر اختلاف پڑ جائے تو حاکم اس کا سرپرست ہوتا ہے' جس کا کوئی سرپرست نہ ہو۔

دوسری اور تیسری روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر عورت ولی کے بغیر اپنی برادری یا ان کے ہم پلہ لوگوں میں نکاح کر لے تو نکاح ہو جائے گا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا طریقہ اجتہاد یہ ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں وارد ہونے والی تمام روایات کو پیش نظر رکھ کر ایسا مسلک اختیار کرتے ہیں' جس سے حتی الامکان ساری روایات جمع ہو جائیں اور کوئی روایت عمل کرنے سے نہ رہ جائے۔ زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت ہے۔ مملوکہ' صغیرہ اور مجنونہ کو غلامی' بچپن اور پاگل پن کے عوارض کی بنا پر اپنا نکاح خود کرنے کا حق بالاتفاق حاصل نہیں' ان کا نکاح ان کے ولی ہی کریں گے۔ لیکن آزاد' عاقلہ اور بالغہ عورت کے بارے میں قرآن و سنت کے قطعی دلائل اس بات کے شاہد ہیں کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی اور ولی کے بغیر اس کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھیے:

۱۔ قرآن مجید میں سرپرستوں کو خطاب کر کے فرمایا گیا ہے:

"جب تم (اے شوہرو) اپنی عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ اپنی عدت پوری کر چکیں تو (اے اولیاء) تم ان کو اپنے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے مت روکو۔" (البقرہ ۲۳۲)

اس آیت میں دیکھیے اللہ تعالیٰ نے ایک تو نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف کی ہے، جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ عورتیں اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں۔ دوسرے ان کے سرپرستوں کو مخاطب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ عورتیں اگر نیا نکاح کرنا چاہیں تو تم انہیں مت روکو، یعنی چونکہ شرعی اور قانونی لحاظ سے ان کے نیا نکاح کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں، اس لیے تم بھی اخلاقی اور معاشرتی دباؤ ڈال کر، جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، انہیں روکنے سے گریز کرو۔

۲۔ سورہ بقرہ ہی میں ارشاد ہے:

"جب (طلاق یافتہ عورتیں) اپنی عدت پوری کر چکیں، تو وہ اپنی ذات کے بارے میں، معروف کے مطابق، جو بھی قدم اٹھائیں، تم پر اس کا کوئی گناہ نہیں۔" (بقرہ ۲۳۴)

اس آیت مبارکہ میں بھی نکاح کرنے کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی اور انہیں اپنے بارے میں فیصلہ کرنے کا مختار قرار دیا گیا ہے۔

۳۔ سورہ بقرہ میں ارشاد ہے:

"پس اگر شوہر بیوی کو (تیسری دفعہ) طلاق دے دے تو اب اس کے بعد وہ اس کے لیے حلال نہیں، یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔" (آیت ۲۳۰)

اس آیت میں بھی نکاح کرنے کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ قرآن مجید میں، بعض مقامات پر، عورتوں کا نکاح کرنے کی نسبت ان کے سرپرستوں کی طرف بھی کی گئی ہے (مثلاً سورہ نور: ۳۲ و سورہ بقرہ: ۲۲۱) اور ایک جگہ مردوں کو یہ بھی خطاب ہے کہ عورتوں کے ساتھ، ان کے گھر والوں کی اجازت سے نکاح کرو۔ (سورہ نساء: ۲۵) لیکن امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان کے خلاف نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جیسے عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے، طرح اس کا سرپرست بھی، اس کی رضامندی سے اس کا نکاح کر سکتا ہے، بلکہ

سرپرست کا نکاح میں موجود ہونا امام صاحب کے نزدیک مستحب ہے۔ اسی طرح مردوں کے لیے پسندیدہ اور باوقار طریقہ یہی ہے کہ وہ عورتوں کو نکاح کا پیغام خاندان کے واسطے سے ہی بھیجیں، تاہم اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر عورت، خاندان اور سرپرست کے واسطے کے بغیر، اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ قرآن و سنت کے قطعی دلائل سے ثابت ہے۔

۴۔ موطا امام مالکؒ میں ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قبیلہ بنو اسلم میں سبیعہؓ نامی ایک عورت نے اپنے خاوند کی وفات کے پندرہ دن بعد بچہ جنم دیا۔ اس طرح اس کی عدت مکمل ہو گئی تو دو آدمیوں نے، جن میں سے ایک نوجوان اور دوسرا ادھیڑ عمر تھا، اسے نکاح کا پیغام بھیجا۔ سبیعہ نوجوان کے ساتھ نکاح کرنے کی طرف مائل ہو گئی تو ادھیڑ عمر آدمی نے اسے کہا کہ ابھی تیری عدت مکمل نہیں ہوئی۔ اس وقت سبیعہؓ کے گھر والے موجود نہ تھے اور اس آدمی کا مقصد یہ تھا کہ اس کے گھر والے آجائیں تو وہ ان سے دباؤ ڈلوا کر سبیعہؓ کا نکاح اپنے ساتھ کرالے۔ اس پر سبیعہؓ حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور آپؐ کو صورت حال بتائی۔ حضورؐ نے فرمایا: تیری عدت پوری ہو چکی ہے، اب تو جس سے چاہتی ہے، اس سے نکاح کرلے۔ (کتاب الطلاق، عدۃ المتوفی عنہا زوجہا اذا کانت حاملا)

۵۔ صحیح بخاری اور موطا امام مالکؒ میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے آپ کو حضورؐ کی خدمت میں نکاح کے لیے پیش کیا۔ حضور ﷺ نے اس کو کوئی جواب نہ دیا تو ایک صحابی نے کہا کہ یا رسول اللہ، اگر آپ اس عورت سے نکاح نہ کرنا چاہتے ہوں تو میرا نکاح اس سے کر دیجئے۔ حضور ﷺ نے اس عورت کا نکاح اس صحابی کے ساتھ کر دیا۔ اس قصہ میں عورت کا ولی موجود نہیں تھا۔ (بخاری ج ۲، ص ۷۶۷)

۶۔ مسلم، نسائی، ابو داؤد، ترمذی اور موطا میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے

فرمایا:

"بے شوہر عورت' اپنے نفس پر اپنے ولی سے زیادہ حق رکھتی ہے۔"

(مسلم ج ا' ص ۴۵۵)

۷۔ طحاوی میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پہلے شوہر کی وفات کے بعد' ان کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ انہوں نے کہا کہ اس وقت میرے اولیاء میں سے کوئی موجود نہیں ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے اولیاء میں سے کوئی حاضر یا غائب ایسا نہیں جو اس نکاح کو ناپسند کرے گا۔ تو ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے اپنے نابالغ بیٹے عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ اٹھو' تم میرا نکاح حضور ﷺ سے کر دو۔ اس طرح حضور ﷺ نے ام سلمہؓ سے نکاح کیا۔ (ج ۲' ص ۸)

ظاہر بات ہے' نابالغ بچے کو نکاح کرنے کے لیے کہنا محض مزاحاً" تھا۔ اس روایت میں خود حضور ﷺ نے ام سلمہؓ کے ساتھ ان کے اولیاء کی غیر موجودگی میں نکاح کیا ہے۔

۸۔ طحاوی ہی میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ کا نکاح انؐ کے والد عبد اللہ بن ابی بکرؓ کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر سے کر دیا۔ (ج ۲' ص ۷) یہ نکاح بھی بغیر ولی کے تھا' کیونکہ باپ کی زندگی میں وہی ولی ہوتا ہے۔

۹۔ مسند احمد میں عبد اللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک نوجوان لڑکی نے حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میرے والد نے میرا نکاح ایک آدمی سے کر دیا ہے' جبکہ مجھے یہ نکاح پسند نہیں' تو حضور ﷺ نے اسے نکاح کو رد یا قبول کرنے کا اختیار دے دیا۔ (الفتح الربانی ج ۱۶' ص ۱۴۲۔ مصنف عبد الرزاق ج ۶' ص ۱۴۶' ۱۴۷)

مصنف عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے اس کے والد سے کہا: "تمہارا کیا ہوا نکاح کالعدم ہے۔ اور لڑکی سے کہا: جاؤ اور جس سے چاہتی ہو'

نکاح کر لو"

۱۰۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے سختی سے منع فرماتے اور اس پر سزا بھی دیا کرتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ر ۲' ص ۱۳۹) لیکن اگر ایسے کسی نکاح میں مرد و عورت ہم بستری کر لیتے تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔ (ایضاً" ص ۱۳۴)

قرآن و سنت کے ان واضح دلائل سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ عورت اپنا نکاح اپنے ولی کے بغیر خود کر سکتی ہے' بلکہ اگر ولی اس کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کر دے تو اسے رد بھی کر سکتی ہے۔ چنانچہ ان روایات کی مناسب توجیہ ضروری ہے جو امام ابن ابی شیبہؒ نے اپنے اعتراض کے ضمن میں نقل کی ہیں۔

پہلی روایت کو لیجئے: اس کی ایک توجیہ یہ ہے کہ اس روایت کو دوسرے قطعی دلائل کی بنا پر اس صورت کے ساتھ خاص مانا جائے گا جب کہ عورت نے غیر کفو (یعنی اپنی برادری یا ان کے ہم پلہ لوگوں کے علاوہ دوسرے کم تر لوگوں) میں نکاح کر لیا ہو۔ اس صورت میں چونکہ خاندان کی عزت و وقار کا سوال ہوتا ہے اور معاشرتی لحاظ سے کم تر خاندان میں اپنی بیٹیوں کا بیاہ کرنا بڑے خاندانوں کے یہاں معیوب سمجھا جاتا اور اس کے نتیجے میں بسا اوقات' قطع تعلق تک کی نوبت آ جاتی ہے' اس لیے ولی کی اجازت اور منظوری کے بغیر یہ نکاح باطل ہو گا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ بھی حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق' اس صورت میں نکاح کو باطل قرار دیتے ہیں اور احناف کے ہاں اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس روایت کو صغیرہ پر محمول کیا جائے گا' یعنی اگر نابالغ لڑکی اپنے ولی کے بغیر خود نکاح کر لے تو اس کا نکاح باطل ہو گا' یعنی سرے سے منعقد ہی نہیں ہو گا۔ امام زہریؒ اور امام شعبیؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ر ۲' ص ۱۳۳)

ان روایات کی سب سے بہتر توجیہ یہ ہے کہ ان میں ولی کے بغیر کیے گئے نکاح کا شرعی اور قانونی حکم بیان کرنا مقصود نہیں' بلکہ ان کا مقصد نکاح میں ولی کی موجودگی کی اہمیت بتلانا' ولی کو نظر انداز کر کے خود نکاح کر لینے کے بارے میں ناپسندیدگی کا اظہار کرنا اور عورتوں کو یہ جتلانا ہے کہ ان کا نکاح' اگرچہ ان کی رضامندی کے بغیر نہیں کیا جا سکتا' لیکن ان کو یہ معاملہ اپنے ولی ہی کی وساطت سے انجام دینا چاہئے۔ اس میں بہت سی حکمتیں ہیں۔ ایک تو عورتوں بالخصوص کنواری لڑکیوں کی فطری شرم و حیا اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ اپنا نکاح خود نہ کریں۔ اسی چیز کے پیش نظر حدیث میں یہ حکم ہے کہ ثیبہ عورت سے اس کی رضا مندی' مشورہ کر کے معلوم کی جائے اور کنواری لڑکی کی رضا مندی' اس کا سکوت ہی ہے۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ عورت جب بھی اپنا نکاح خود کرے گی تو اپنی فطری شرم و حیا کا دامن چھوڑ کر ہی کرے گی۔ حدیث میں ہے:

> "کوئی عورت کسی دوسری عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ کوئی عورت اپنا نکاح خود کرے' کیونکہ یہ تو زانیہ کا کام ہے کہ وہ (شرم کو بالائے طاق رکھ کر) اپنا نکاح خود کرتی ہے۔" (ابن ماجہ' ص ۱۳۵)

دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کا معاملہ' اگر خدانخواستہ معاشرہ یورپ کا نہ ہو تو' صرف دو افراد کے درمیان تعلق کا معاملہ نہیں' بلکہ خاندانوں کی اکائیوں (UNITS) سے تشکیل پانے والے معاشرے میں' یہ دو خاندانوں کے جڑ جانے کا ذریعہ بھی بنتا ہے۔ اس میں' بالکل بدیہی بات ہے کہ اگر نکاح' خاندان کے اکابر اور اولیا کے مشورے اور فیصلے سے نہ ہو تو بہت سے معاشرتی مسائل پیدا ہو سکتے ہیں' جن کی نوبت بسا اوقات' قطع تعلق تک بھی پہنچ جاتی ہے جو کہ شریعت میں حرام ہے۔

تیسری چیز یہ ہے کہ ایک اسلامی معاشرے میں' جہاں مرد و عورت کا آزادانہ اختلاط ممنوع ہے اور جہاں عورت کا اصل ٹھکانہ اس کے گھر کو قرار دیا گیا

ہے' یہ چیز نہایت مشکل ہے کہ عورت کسی مرد کو پرکھنے اور جانچنے میں صحیح رائے قائم کر سکے' بالخصوص کنواری لڑکیوں کا معاملہ نہایت نازک ہے۔ یہ باپ یا اس کا نائب کوئی سرپرست ہی ہو سکتا ہے جو کسی شخص کے چال چلن اور اچھائیوں اور خرابیوں کو غیر جانبدارانہ نگاہ سے دیکھ کر لڑکی کے مستقبل کے بارے میں' اس کے مشورہ اور رضامندی سے درست فیصلہ کر سکے۔

یہ وہ حکمتیں ہیں' جن کی بنا پر حضور ﷺ نے نکاح میں ولی کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن یہ بات بھی' بالبداہت' واضح ہے کہ اس چیز کا تعلق اصولی ہدایات سے ہے نہ کہ قانون و شریعت سے۔ کیونکہ اپنی جگہ دلائل سے یہ بھی ثابت ہے کہ اگر آزاد اور عاقل بالغ عورت ان ہدایات کو پامال کرتے ہوئے اپنا نکاح خود کر لے تو یہ باطل نہیں ہو گا' بلکہ اس اختیار کی بنا پر جو اسے اپنی ذات کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حاصل ہے' اس کا نکاح ہو جائے گا' جیسا کہ ماسبق میں تحریر کردہ آیات و احادیث سے واضح ہے۔

(۲۲) میت کی طرف سے روزہ رکھنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے ضمن میں تین روایات نقل کی ہیں:
پہلی روایت میں ہے کہ سعد بن عبادہؓ نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میری والدہ نے ایک منت مان رکھی تھی' جسے پورا کرنے سے پہلے وہ فوت ہو گئیں' تو میں کیا کروں؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم اس کی طرف سے منت پوری کر دو۔ دوسری روایت میں ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میری مرحومہ والدہ کے ذمے دو مہینے کے روزے تھے' کیا اس کی طرف سے میں رکھ لوں؟ حضور ﷺ نے فرمایا' رکھ لو۔ تیسری روایت میں ہے کہ ایک عورت نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ میری والدہ نے پیدل کعبہ جانے کی منت مانی تھی اور وہ فوت ہو گئی ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا' تو اس کی طرف سے پیدل جا سکتی ہے؟ اس نے کہا' ہاں۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہاری ماں پر قرض ہوتا اور تم ادا کرتیں تو کیا ادا نہ

ہوتا؟ اس نے کہا' ہو جاتا۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کا قرض' ادا کیے جانے کا زیادہ حق دار ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنے سے روزہ ادا نہیں ہوتا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اس مسئلے میں یہ ہے کہ ایسی عبادات جو محض بدنی ہیں' جیسے نماز اور روزہ' ان میں کسی دوسرے آدمی کی نیابت کرنے سے یہ عبادتیں ادا نہیں ہوتیں۔ البتہ جو عبادات محض بدنی نہیں' بلکہ مالی بھی ہیں' جیسے حج' ان میں اگر اصل شخص عاجز ہو جائے تو دوسرا شخص اس کا نائب بن کر اس کی طرف سے عبادت ادا کر سکتا ہے۔ رہیں وہ عبادات جو محض مالی ہیں' جیسے زکوٰۃ اور صدقہ فطر تو ان میں مطلقاً نیابت درست ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک نماز یا روزہ' کوئی شخص دوسرے کی طرف سے نائب بن کر ادا نہیں کر سکتا' البتہ روزے کا فدیہ' دوسرے شخص کی طرف سے ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہی مسلک امام شافعیؒ' امام مالکؒ اور جمہور اہل علم کا ہے اور اس پر صریح اور واضح دلائل موجود ہیں:

۱۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں:

"کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی کی طرف سے نماز نہ پڑھے اور نہ کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی کی طرف سے روزہ رکھے' بلکہ ہر روزے کے بدلے میں ایک مد کھانا کھلا دے۔" (مشکل الآثار ج ۳' ص ۱۴۱۔ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" میں اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے: ج ۲' ص ۲۰۹)

۲۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور ﷺ

نے فرمایا:

"جو شخص مر جائے اور اس کے ذمے مہینے کے روزے لازم ہوں تو اس کی طرف سے ہر روزے کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلایا جائے۔"

(ترمذی ج ۱' ص ۱۵۲۔ عمدۃ القاری میں اس کی سند کو امام قرطبیؒ کے حوالے سے حسن قرار دیا گیا ہے)

۳۔ حضرت عائشہؓ سے عمرہ بنت عبد الرحمان نے پوچھا کہ میری والدہ وفات پا گئی ہیں' اور ان کے ذمہ رمضان کے روزے باقی تھے۔ تو کیا میں ان کی طرف سے قضا کر لوں؟ حضرت عائشہ نے فرمایا:

"نہیں' بلکہ اس کی طرف سے ہر روزے کے بدلے میں ایک مسکین پر صدقہ کر دو۔ یہ تمہارے روزے رکھنے سے بہتر ہے۔" (مشکل الآثار ج ۳' ص ۱۴۲۔ المحلی ج ۷' ص ۴۔ علامہ ماردینی نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے: الجوہر النقی ج ۴' ص ۲۵۷)

(۴) عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے ذمے رمضان کے روزے باقی ہوں اور وہ مر جائے تو اس کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۴' ص ۲۳۷)

(۵) عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں:

"کوئی آدمی دوسرے آدمی کی طرف سے ہرگز نماز نہ پڑھے اور نہ دوسرے کی طرف سے روزہ رکھے' بلکہ اگر تم کرنا ہی چاہتے ہو تو اس کی طرف سے صدقہ کر دو یا ہدیہ دے دو۔" (مصنف عبد الرزاق ج ۹' ص ۶۱۔ بیہقی ج ۴' ص ۲۵۴۔ موطا امام مالک' ص ۲۴۵)

علاوہ ازیں صحابہ کرام کے دور میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں کسی دوسرے آدمی کی طرف سے نماز یا روزہ ادا کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہو' چنانچہ حدیث و سنت کے صاحب بیت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"میں نے مدینہ منورہ میں صحابہ کرام یا تابعین میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں سنا کہ انہوں نے کسی دوسرے شخص کی طرف سے نماز یا روزہ ادا کرنے کا حکم دیا ہو' بلکہ وہ سب اپنا عمل اپنے ہی لیے کرتے ہیں اور کوئی شخص بھی دوسرے کی طرف سے عمل نہیں کرتا۔"

(نصب الرایہ ج ۲' ص ۴۶۳)

رہیں وہ روایات جو امام ابن ابی شیبہؒ اور دیگر محدثین نے نقل کی ہیں تو وہ بلاشبہ صحیح ہیں' لیکن مندرجہ بالا قوی اور صحیح دلائل کی روشنی میں ان کا ایسا مفہوم مراد لینا ضروری ہے جو مذکورہ احادیث کے خلاف نہ ہو' بالخصوص جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جن واقعات میں' بظاہر' نبی کریم ﷺ نے نیابتا" روزہ رکھنے کی اجازت دی ہے' ان کو روایت کرنے والے صحابہ کرام میں حضرت عائشہؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ بھی شامل ہیں (بخاری مع فتح الباری' ج ۴' ص ۱۹۲) لیکن ان دونوں کا فتویٰ اس کے خلاف ہے' جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔

چنانچہ ان واقعات کی ایک توجیہ یہ کی گئی ہے کہ پہلے نیابتا" روزہ رکھنے کی اجازت تھی' جو کہ بعد میں منسوخ ہو گئی' اور اس کے منسوخ ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ' جو کہ اجازت کے واقعات کے راوی ہیں' ان کا فتویٰ اس کے خلاف موجود ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اجازت منسوخ نہ ہو گئی ہوتی تو یہ دونوں حضرات اس کے خلاف فتویٰ نہ دیتے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان احادیث کا مطلب یہ نہیں کہ میت کی طرف سے نائب بن کر روزہ رکھا جائے' بلکہ مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنی طرف سے روزہ رکھ کر اس کا ثواب میت کی روح کو پہنچا دے۔ و اللہ اعلم بالصواب

(۲۳) زانی کو جلا وطن کرنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے دو حدیثیں نقل کی ہیں' جن میں یہ ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے غیر شادی شدہ زانی کو سو کوڑے لگانے کے ساتھ ساتھ جلا وطن کر دینے

کا حکم بھی دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اس کو جلا وطن نہ کیا جائے۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی اصل سزا سو کوڑے ہی ہے' کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ زانی اور زانیہ کو سو سو کوڑے مارے جائیں۔ (سورہ نور : ۲) اس میں جلا وطن کرنے کا کوئی ذکر نہیں۔ البتہ اگر حاکم مناسب سمجھے تو زانی کو سو کوڑے لگانے کے بعد جلا وطن بھی کر سکتا ہے۔ اس کا ماخذ سورہ مائدہ کی آیت ۳۳ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

"پختہ بات ہے' ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں' یہ ہے کہ ان کو عبرتناک طریقے سے قتل کر دیا جائے' یا سولی پر چڑھا دیا جائے' یا ان کے ہاتھ پاؤں الٹے کاٹ دیے جائیں' یا ان کو اس زمین سے جلا وطن کر دیا جائے۔"

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت میں بیان ہونے والی تمام سزائیں حاکم وقت کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہیں اور وہ جرم کی نوعیت اور مجرم کے حالات کے مطابق ان میں سے کوئی بھی سزا دے سکتا ہے۔ چنانچہ زنا کے جرم کی اصل سزا تو سورہ نور کی آیت کے مطابق' سو کوڑے مارنا ہی ہے' لیکن اگر حاکم' زانی کے اس علاقے میں رہنے میں خطرہ محسوس کرے یا اس کی اصلاح و تربیت کے لیے اس کو اس کے ماحول سے نکالنے میں مصلحت دیکھے تو سورہ مائدہ کی اس آیت کے تحت اسے جلا وطن بھی کر سکتا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ حضور ﷺ نے زانیوں کو جلا وطن کرنے کا جو حکم دیا'

اس کا ماخذ حقیقتاً' سورہ مائدہ کی یہی آیت ہے' یہ ہے کہ ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ روایت میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے: میں تمہارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اور پھر آپؐ نے زانی کو سو کوڑے مارنے اور جلا وطن کرنے کا حکم دیا۔ ظاہر بات ہے کہ قرآن مجید میں زانی کی سزا کے ساتھ جلا وطن کرنے کا کوئی ذکر نہیں' چنانچہ اس کا ماخذ سورہ مائدہ کی مذکورہ آیت ہی ہو سکتی ہے' جس میں مجرم کو تعزیراً" جلا وطن کر دینے کا ذکر ہے۔

پھر خود ان روایات میں' جن میں سو کوڑوں کے ساتھ جلا وطن کر دینے کا حکم ہے' یہ صراحت موجود ہے کہ جلا وطن کرنا حد میں داخل نہیں۔ چنانچہ بخاری کی روایت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ یہ ہیں:

"رسول اللہ ﷺ نے غیر شادی شدہ زانی کے بارے میں جلا وطن کرنے اور حد جاری کرنے کا حکم دیا۔"

(مع فتح الباری ج ۱۲' ص ۱۵۶' ۱۵۷)

اور سنن نسائی کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے "حد جاری کرنے کے ساتھ ایک سال جلا وطن کرنے کا حکم دیا۔" (ج ص)

اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ جلا وطن کرنے کی سزا صرف زنا کے مجرم ہی کے لیے نہیں بلکہ دوسرے مجرموں کے لیے بھی احادیث میں آئی ہے
:

طحاوی میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک آدمی کو' اپنے غلام کو قتل کرنے کی پاداش میں سو کوڑے لگوائے اور ایک سال کے لیے جلا وطن کر دیا۔ (ج ۲' ص ۷۸)

مصنف عبد الرزاق میں روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شراب پینے کے جرم میں ابو بکر بن امیہ بن خلف کو مدینہ سے جلا وطن کر کے خیبر بھیج دیا۔ (ج ۷' ص ۳۱۴)

مستدرک حاکم میں عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا:

"وہ شخص جس نے عمداً" قتل کیا ہو' اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا اور سولی چڑھایا جائے گا یا اس کو جلا وطن کیا جائے گا۔"

(ج ' ص ۔ حاکم اور ذہبی نے اس کو صحیحین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے)

یہ سب روایتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ جلا وطن کر دینا کنوارے زانی کی حد میں داخل نہیں' بلکہ اس کی نوعیت تعزیری سزا کی ہے اور یہ جیسے زنا میں دی جا سکتی ہے' ایسے ہی دوسرے جرائم میں بھی دی جا سکتی ہے۔

(۲۴) بچے کا پیشاب لگ جانے سے کپڑے کو دھونا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے چار احادیث نقل کی ہیں' جن میں یہ ذکر ہے کہ نبی ﷺ نے کپڑوں پر بچے کا پیشاب لگنے کے بعد پانی کو صرف چھڑک لیا' اس کو دھویا نہیں اور ایک روایت میں ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے گا اور لڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے گا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک لڑکے کے پیشاب (پر پانی چھڑکنا کافی نہیں بلکہ اس کو) بھی دھویا جائے گا۔

جواب

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا مسلک اس مسئلے میں بھی احادیث کے بالکل مطابق ہے' کیونکہ روایات میں جہاں لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکنے کے الفاظ ملتے ہیں' وہاں پانی بہانے اور پانی ڈالنے کے الفاظ بھی آئے ہیں:

۱۔ حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ حسنؓ یا حسینؓ نے حضور ﷺ کے

پیٹ مبارک پر پیشاب کر دیا' تو آپؐ نے پانی منگوا کر پیشاب والی جگہ کے اوپر بہا دیا۔ (طحاوی ج ۱ص ۴۷۔ فتح الباری بحوالہ معجم لوسط للطبرانی۔ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے: ج ۱' ص ۳۲۶)

۲۔ صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں بھی یہی الفاظ ہیں۔ (ج ۱' ص ۱۳۹)

۳۔ طحاوی میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک بچے کو لایا گیا اور اس نے آپؐ کے کپڑوں پر پیشاب کر دیا۔ آپؐ نے فرمایا' اس کے پیشاب پر پانی بہاؤ۔ (ج ۱' ص ۷۳)

ان روایات کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ لڑکے کے پیشاب پر صرف چھینٹے مارنا کافی نہیں بلکہ اسے بھی دھویا جائے گا' لیکن چونکہ احادیث سے لڑکے اور لڑکی کے پیشاب میں فرق' بہر حال' واضح ہے' اس لیے لڑکے کے پیشاب کو ہلکا سا اور لڑکی کے پیشاب کو اچھی طرح دھویا جائے گا۔

لڑکی اور لڑکے کے پیشاب میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی کا پیشاب' لڑکے کی بہ نسبت' غلیظ اور زیادہ بد بو دار ہوتا ہے اور محض معمولی دھو لینے سے اس کا اثر زائل نہیں ہوتا۔ یاد رہے کہ یہ فرق اس وقت تک ہے جب کہ ابھی لڑکے کی دودھ پینے کی عمر ہو' دودھ چھوڑنے کے بعد نہیں' کیونکہ ٹھوس غذا کھانے کے بعد لڑکے کے پیشاب میں بھی غلاظت آ جاتی ہے۔

اس تشریح کے مطابق روایات میں جو پانی چھڑکنے کا ذکر ہے' اس سے مراد ہلکا سا دھو لینا ہے' کیونکہ احادیث میں چھڑکنے کے معنی کے لیے جو لفظ (نضح) استعمال ہوا ہے' وہ دھونے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ (نووی شرح مسلم ج ۱' ص ۱۴۳) اور احادیث میں اس استعمال کی مثالیں بھی ملتی ہیں' چنانچہ:

۱۔ ترمذی میں روایت ہے کہ سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ میرے کپڑوں کو اگر مذی (شہوت کے وقت شرمگاہ سے نکلنے والا

رقیق مادہ) لگ جائے تو میں کیا کروں؟ حضور ﷺ نے فرمایا' یہ کافی ہے کہ تم پانی کا ایک چلو لے کر کپڑوں پر چھڑک دو۔ (ج ۱' ص ۳۱)

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں چھڑک لینے سے معمولی دھو لینا ہی مراد ہے' کیونکہ مذی کا اثر محض پانی کے چھڑکنے سے زائل نہیں ہوتا۔

۲۔ مسلم میں روایت ہے کہ مقداد بن اسودؓ نے حضور ﷺ سے پوچھا کہ اگر آدمی کی مذی نکل آئے تو کیا کرے؟ حضور ﷺ نے فرمایا' وضو کر لے اور اپنی شرمگاہ پر (پانی) چھڑک لے۔ (ج ۱' ص ۱۴۳)

اس روایت میں بھی "چھڑکنے" کا مطلب دھو لینا ہی ہے۔

رہی وہ روایت جس میں بچے کے پیشاب کو دھونے کی نفی ہے' تو اس کا صحیح مفہوم خود ایک دوسری روایت سے ہی معلوم ہو جاتا ہے۔ صحیح مسلم میں ام قیس بنت محصن رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ان کے بچے نے حضور ﷺ گود میں پیشاب کر دیا۔ حضور ﷺ نے پانی منگوا کر اپنے کپڑوں پر چھڑکا اور اس کو "اچھی طرح" نہیں دھویا۔ (ج ۱' ص ۱۳۹)

یعنی حضورؐ کے اس ارشاد میں مطلقاً" دھونے کی نفی نہیں بلکہ اچھی طرح دھونے کی نفی ہے۔

اسی طرح وہ روایت جس میں ذکر ہے کہ لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے اور لڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے' اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ لڑکے کے پیشاب کو ہلکا سے دھو لیا جائے' چنانچہ ام الفضلؓ کی روایت میں یہاں "چھڑکنے" کے بجائے "بہانے" کے لفظ ہیں۔ (طحاوی ج ۱' ص ۴۷) اور چھڑکنے اور بہانے میں فرق صاف ظاہر ہے کہ پانی بہا کر کپڑے کو ہلکا سا دھو لیا جا سکتا ہے' جبکہ محض چھڑکنے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ پانی چھڑکنے اور بہانے کی روایتیں ایک دوسرے کے خلاف نہیں' بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ حضور ﷺ نے پہلے کپڑے پر ہلکے

ہلکے چھینٹے مارے اور پھر اس پر پانی بہا دیا۔ (فتح الباری ج ۱' ص ۳۲۷)

(۲۵) لعان سے ثابت ہونے والی حرمت کی حیثیت

امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ حضور علیہ السلام نے میاں بیوی کے درمیان لعان کرانے کے بعد ان دونوں میں تفریق کر دی۔

(مذکورہ روایات کے علاوہ اس مسئلے میں اصل استدلال عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے کیا جاتا ہے' جس میں وہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ: "دونوں لعان کرنے والے (یعنی میاں بیوی) جب لعان کے بعد جدا ہو جائیں تو دوبارہ کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔" (دار قطنی' باب المہر) اس مضمون کی روایتیں حضرت عمرؓ' عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ سے بھی موقوفاً منقول ہیں۔ دیکھیے مصنف عبد الرزاق و مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر آدمی لعان سے رجوع کر لے اور اپنے الزام کو جھوٹا قرار دے تو وہ اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی رائے ان احادیث کے خلاف نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ لعان کے بعد دوبارہ اکٹھا نہ ہو سکنے کا حکم اس صورت میں ہے' جب کہ میاں بیوی اپنے کیے ہوئے لعان پر بر قرار رہیں۔ چونکہ ایسے مواقع بہت نادر ہوتے ہیں کہ میاں بیوی لعان جیسا شدید اقدام کر گزرنے کے بعد اس سے رجوع کریں' اس لیے احادیث میں بیان ہونے والا حکم اس عمومی صورت سے متعلق ہے' جب کہ

لعان سے رجوع کر لینا ایک استثنائی اور نادر صورت ہے' جس کا بیان عمومی قانون میں نہیں کیا جاتا' اس لیے اس استثنائی صورت کا حکم اجتہاد کے ذریعے سے معلوم کیا جائے گا۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی میں اس تفریق کا سبب صرف اور صرف لعان ہے' کیونکہ اس کے پیش آ جانے کے بعد میاں بیوی کا اکٹھا رہنا عقل و نظر کی رو سے محال ہے۔ یہ چیز نگاہ میں رہے تو آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب شوہر اپنے الزام کو جھوٹا قرار دے کر لعان سے رجوع کر لے اور تہمت لگانے کی سزا (اسی کوڑے) بھی پا لے تو تفریق کا سبب ختم ہو جانے کے بعد اب ان کے نکاح کو ممنوع قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں۔ لعان سے رجوع کرنے کا کم از کم ایک اثر تو سبھی کو مسلم ہے۔ وہ یہ کہ لعان کرنے کے بعد عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس کے شوہر سے نہیں ملایا جائے گا' لیکن اگر شوہر لعان سے رجوع کر لے تو بچے کا نسب اسی سے ثابت ہو گا۔ اگر غور کیا جائے تو بعینہٖ یہی صورت میاں بیوی کے دوبارہ نکاح کرنے کی ہے۔

(۲۶) امام کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنا

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے چار احادیث نقل کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ اپنے گھوڑے سے گر پڑے اور آپ کا پاؤں مبارک زخمی ہو گیا۔ صحابہ کرامؓ آپؐ کی عیادت کے لیے حاضر ہوئے تو آپؐ (بیٹھ کر) نماز پڑھ رہے تھے۔ صحابہ کرام آپ کے پیچھے کھڑے ہو گئے۔ جب حضور نے نماز ادا کر لی تو فرمایا کہ امام کو اس لیے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے' پس جب وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو تم بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھو اور جب وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو۔ ایک روایت میں ہے کہ جب امام بیٹھا ہو تو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھو' جیسا کہ اہل فارس اپنے علماء کے احترام میں کرتے ہیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی مقتدیوں کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنی چاہیے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک فی الواقع یہی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ امام کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا یہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا تھا' کیونکہ یہ واقعہ' جس میں حضورؐ نے صحابہ کرامؓ کو امام کے پیچھے بیٹھ کر نماز پڑھنے کا حکم دیا' امام ابن حبان کی تصریح کے مطابق ۵ ہجری میں پیش آیا تھا۔ (فتح الباری ج ۲' ص ۱۷۸) جبکہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے مرض الوفات میں صحابہ کرام کو بیٹھ کر نماز پڑھائی اور صحابہ کرام نے آپؐ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔

صحیح بخاری اور مسلم کی روایات میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مرض الوفات کے دوران میں' کچھ افاقہ ہونے پر دو آدمیوں کا سہارا لے کر حضور مسجد میں تشریف لائے۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ لوگوں کی امامت کر رہے تھے۔ حضورؐ نے کہا کہ مجھے ابو بکر کے پہلو میں بٹھا دو' انہوں نے بٹھا دیا۔ چنانچہ حضور ﷺ نے اس طرح نماز پڑھائی کہ آپ بیٹھے ہوئے تھے' حضرت ابو بکر آپ کی اقتدا کر رہے تھے اور حضور کی نقاہت کی وجہ سے لوگوں کو بلند آواز سے تکبیر سنا رہے تھے اور لوگ حضرت ابو بکر کی نماز کی اقتدا کر رہے تھے۔ (صحیح بخاری مع فتح الباری ج ۲' ص ۱۷۳۔ مسلم ج ۱' ص ۱۷۷)

دوسری روایات میں تصریح ہے کہ حضور کے پیچھے حضرت ابو بکر اور باقی لوگوں نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی۔ (اعتبار الناسخ والمنسوخ للحازمی ص ۱۱۰۔ الرسالہ للامام الشافعی ص ۳۴۶۔ امام حازمی اور امام زیلعی نے ان روایات کی توثیق کی ہے: نصب الرایہ ج ۱' ص ۲۴۵)

مرض الوفات کے اس قصہ میں صحابہ کرام کے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر

نماز پڑھنے کی اس کے سوا اور کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا پہلا حکم منسوخ ہو گیا تھا۔ اگر وہ حکم باقی ہوتا تو صحابہ کرام کبھی کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھتے۔ امام بخاری رحمہ اللہ اپنے استاذ امام حمیدی رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں:

"حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ جب امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تم بھی بیٹھ کر نماز پڑھو' آپ کے پہلے مرض کی حالت میں تھا۔ پھر اس کے بعد حضور نے بیٹھ کر نماز پڑھائی اور لوگ آپ کے پیچھے کھڑے تھے' آپ نے انہیں بیٹھنے کا حکم نہیں دیا' چنانچہ حضور ﷺ کا بعد والا عمل اختیار کیا جائے گا۔"

(بخاری مع الفتح ج ۲' ص ۱۷۳)

امام صاحب کے مسلک کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ نماز میں اصل حکم قیام کا ہے اور اس سے صرف معذور کو مستثنیٰ ہونا چاہیے۔ حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے' وہ فرماتے ہیں کہ مجھے بواسیر کی بیماری تھی۔ میں نے حضور ﷺ سے نماز کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا:

"کھڑے ہو کر نماز پڑھو' اگر کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکو تو بیٹھ کر پڑھو اور بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکو تو لیٹ کر پڑھ لو۔" (ابو داؤد ج ۱' ص ۱۳۷)

اس سے واضح ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت صرف اس شخص کو ہے جو کھڑا ہونے پر قادر نہ ہو۔ زیر بحث مسئلہ میں مقتدی چونکہ قیام پر قادر ہیں' اس لئے' مذکورہ حدیث کی رو سے' انہیں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔

(۲۷) عورت کی گواہی پر حرمت رضاعت کا ثبوت

امام ابن ابی شیبہ نے اس مسئلے کے ذیل میں دو روایتیں نقل کی ہیں۔ پہلی روایت میں ذکر ہے کہ عقبہ ابن الحارث رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے نکاح کیا' تو نکاح کے بعد ایک لونڈی آئی اور اس نے کہا کہ میں نے تم دونوں کو بچپن میں دودھ پلایا تھا۔ عقبہ بن حارثؓ نے اپنی بیوی کے گھر والوں سے پوچھا تو انہوں نے اس بات کا انکار کیا۔ حضورؐ سے جب مسئلہ پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ جب

ایسی شبے میں ڈالنے والی بات کہہ دی گئی ہے تو تم اب کیسے اس عورت کو اپنے نکاح میں رکھو گے؟ چنانچہ عقبہ بن حارثؓ نے اسے چھوڑ کر ایک دوسری عورت سے نکاح کر لیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا کہ رضاعت (دودھ پلانے) کے ثبوت کے لیے کتنے گواہ کافی ہیں؟ حضورؐ نے فرمایا' ایک مرد یا ایک عورت۔

اعتراض

پھر ابن ابی شیبہ نے امام ابو حنیفہ پر اعتراض کیا ہے کہ حرمت رضاعت کے اثبات کے لیے ان کے نزدیک ایک عورت کی گواہی کافی نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید نے عام معاملات میں' جہاں گواہ اپنی مرضی سے مقرر کیے جا سکتے اور جن کی اطلاع پانا مرد و عورت دونوں کے لیے ممکن ہوتا ہے' گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں مقرر کیا ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ ان معاملات میں مردوں کے بغیر صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں۔ (سورہ بقرہ : ۲۸۲) اس سے صرف ایسی صورتیں مستثنیٰ ہو سکتی ہیں جن میں مردوں کے لیے اطلاع پانا ناممکن ہو' (جیسے مثلاً" حیض' بچے کی ولادت اور عورتوں کے دیگر خاص صنفی معاملات) جبکہ بچے کو دودھ پلانا ان معاملات میں سے نہیں ہے' کیونکہ اس کی اطلاع عام طور پر دودھ پلانے والی کے باپ' بھائی' شوہر یا خادم وغیرہ اور بچے کے والدین یا اعزہ کو بھی ہوتی ہے۔ اس لیے دودھ پلانے والی کے کہنے یا اس پر محض عورتوں کے گواہی دینے پر حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایسے ہی ایک مقدمے میں' جس میں ایک عورت نے دعویٰ کیا تھا کہ اس نے میاں بیوی دونوں کو دودھ پلایا ہے' اپنے قاضی کو ہدایت

کی کہ :

"اگر یہ عورت اس پر گواہ (یعنی شرعی نصاب کے مطابق دو مرد یا ایک مرد اور عورتیں) لے آئے تو میاں بیوی میں تفریق کردو' ورنہ ان کا نکاح بحال رہنے دو' الا یہ کہ وہ خود ایک شبے والی بات سے بچنا چاہیں۔ اگر ہم اس طرح کے دعووں سے میاں بیوی کے درمیان تفریق کا دروازہ کھول دیں تو جو عورت چاہے گی' اٹھ کر کسی میاں بیوی کے درمیان تفریق کرا دے گی۔

(فتح الباری ج ۵' ص ۳۶۹ ۔ مصنف عبد الرزاق ج ۸' ص ۳۳۴)

سنن بیہقی میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا :

"نہیں (ہم تمہارا دعویٰ نہیں مانیں گے) مگر یہ کہ دو مرد' یا ایک مرد اور دو عورتیں اس پر گواہی دیں۔"

(ج ۷' ص ۴۶۳)

اس طرح کے فیصلے حضرت علیؓ' مغیرہ بن شعبہؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے بھی منقول ہیں۔ (محلی لابن حزمؒ ج ۹' ص ۴۰۳۔ فتح الباری ج ۵' ص ۳۶۹)

اب ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ روایتوں کو دیکھیے :

پہلی روایت میں عقبہ بن حارث کے قصے کا ذکر ہے۔ اس میں حضور ﷺ نے انہیں اپنی بیوی کو چھوڑ دینے کا حکم اس لیے نہیں دیا تھا کہ اس لونڈی کے کہہ دینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو گئی تھی' بلکہ' جیسا کہ روایت سے واضح ہے' اس لیے دیا تھا کہ اس عورت کے ایسا کہنے سے میاں بیوی کے دل میں ایک قسم کے شبہ اور تنگی کا آ جانا لازمی تھا۔ نیز ایسے مواقع پر لوگ بھی باتیں بنانے میں پیچھے نہیں رہتے۔ اور اس سے' ظاہر ہے' ازدواجی زندگی خوشگوار نہیں رہ سکتی۔ وگرنہ اس قصہ کی تفصیلات کا مطالعہ کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ کا ایسا فرمانا' قانونی فیصلہ کے طور پر نہیں بلکہ' ایک حکیمانہ ہدایت کے طور پر تھا۔ چنانچہ روایات میں بیان ہوا ہے کہ یہ لونڈی عقبہ بن حارث کے نکاح کے بعد ان کے گھر آئی اور ان سے کچھ صدقہ خیرات کا سوال کیا' انہوں نے کچھ تاخیر کی تو اس

نے کہا کہ "مجھ پر صدقہ کرو' خدا کی قسم میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔" (دار قطنی ج ۴' ص ۱۷۷ و سکت علیہ ابن حجر فی الفتح ج ۵' ص ۲۶۹) اس سے واضح ہے کہ اس کا یہ دعویٰ کر کے ان کو شبے میں ڈالنا' غصے اور کینے کی بنا پر تھا۔ پھر اس کے اس دودھ پلانے کی خبر نہ عقبہ بن حارث کو تھی نہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو اور نہ اس عورت نے اس سے پہلے کبھی ان کو اس کی خبر دی تھی۔ (بخاری مع فتح الباری ج ۵' ص ۲۶۹) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کا دعویٰ محض جھوٹا تھا۔ پھر جب عقبہؓ نے حضورؐ کی خدمت میں جا کر صورت حال عرض کی تو حضور نے مسئلہ بتانے سے اعراض کیا' پھر تین یا چار مرتبہ پوچھنے پر آپؐ نے جواب دیا۔ (دار قطنی ج ۴' ص ۱۷۷) اگر اس عورت کی گواہی پر حرمت رضاعت ثابت ہوتی تو حضورؐ پہلی مرتبہ ہی انہیں حکم دیتے کہ اپنی بیوی کو چھوڑ دو۔ پھر حضورؐ نے ان کو جو الفاظ ارشاد فرمائے' وہ بھی یہی بتلاتے ہیں کہ آپؐ کا ان کو اپنی بیوی کو چھوڑ دینے کے لیے کہنا محض ارشاد اور مصلحت کے طور پر تھا' نہ کہ بطور قانون۔ حضورؐ نے فرمایا: "کیسے (تم اس کو پاس رکھو گے) ؟ جب کہ ایسی (شبے والی) بات کہہ دی گئی ہے۔ اب تم اس کو اپنے سے جدا کر دو۔" (بخاری مع الفتح ج ۵' ص ۲۶۸)

رہی دوسری روایت تو وہ اگرچہ صریح ہے' لیکن اس کی سند نا قابل اعتبار ہے' کیونکہ اس میں دو راوی محمد بن عثیم اور عبد الرحمٰن ابن البیلمانی ضعیف ہیں۔ امام بیہقی اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

> "اس کی سند ضعیف ہے' جس کی بنا پر حجت قائم نہیں ہو سکتی۔ محمد بن عثیم پر جھوٹا ہونے کا الزام ہے اور عبد الرحمٰن ابن البیلمانی ضعیف ہے۔ اور وہ یہ روایت بھی مختلف الفاظ سے نقل کرتا ہے۔ کبھی کہتا ہے کہ: ایک مرد یا ایک عورت۔ کبھی کہتا ہے: ایک مرد اور ایک عورت۔ اور کبھی کہتا ہے: ایک مرد اور دو عورتیں۔" (سنن بیہقی ج ۷' ص ۴۶۳)

(۲۸) زوجین میں سے کسی ایک کا اسلام قبول کرنا

ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں یہ قصہ مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ کی بیٹی زینبؓ مکہ میں اپنے مشرک شوہر ابو العاص بن الربیع کے نکاح میں تھیں۔ جب حضور ﷺ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اس کے دو سال بعد زینبؓ بھی اپنے خاوند کو چھوڑ کر ہجرت کر کے مدینے چلی آئیں۔ پھر ۶ ہجری میں جب ابو العاصؓ بھی اسلام قبول کر کے مکہ سے مدینہ ہجرت کر آئے تو حضور ﷺ نے زینبؓ کو سابقہ نکاح پر ہی ان کے پاس واپس بھیج دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں دوبارہ نکاح کرنا پڑے گا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) اگر میاں بیوی دونوں دار الاسلام میں ہوں اور ان میں سے کوئی مسلمان ہو جائے تو قاضی دوسرے کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دے گا' اگر وہ بھی اسلام قبول کر لے تو دونوں کا نکاح باقی رہے گا' بصورت دیگر دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ البتہ اگر عورت اہل کتاب میں سے ہو اور اس کا خاوند اسلام قبول کر لے تو عورت کے اسلام قبول کیے بغیر بھی ان کا نکاح بر قرار رہے گا۔ (۲) اگر دونوں دار الحرب میں ہوں اور عورت اسلام قبول کر لے تو عدت کی مدت کے اندر اندر خاوند کے اسلام قبول کر لینے کی صورت میں دونوں کا نکاح باقی رہے گا' اور اگر عدت گزر جائے تو دونوں کا نکاح ختم ہو جائے گا۔ اب اگر خاوند اسلام قبول کر بھی لے تو اسے نئے سرے سے نکاح کرنا ہو گا۔ (۳) اگر عورت اسلام قبول کرنے کے بعد دار الحرب سے

ہجرت کر کے دار الاسلام میں آ جائے تو ان کا نکاح علی الفور ختم ہو جائے گا۔ اب خاوند عدت گزرنے سے پہلے اسلام قبول کرے یا عدت گزرنے کے بعد' دونوں صورتوں میں اسے نکاح کی تجدید کرنا ہو گی۔

یہاں اس مسئلے کی تیسری صورت زیر بحث ہے اور اس میں امام صاحبؒ کا استدلال قرآن مجید کی سورہ ممتحنہ کی درج ذیل آیت ہے:

"اے ایمان والو' جب مومن عورتیں تمہارے پاس ہجرت کر کے آئیں تو ان کی جانچ پرکھ کرو (کہ کیا وہ واقعی مومن ہیں؟) اللہ ہی ان کے ایمان کو بہتر جانتا ہے۔ پس اگر تمہیں یقین ہو جائے کہ وہ واقعی مومن ہیں تو ان کو کفار کے پاس واپس مت بھیجو۔ نہ یہ ان کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ ہی ان کے لیے حلال ہیں۔ اور ان (کے کافر شوہروں) کو ادا کر دو جو انہوں نے (مہر کی شکل میں ان پر) خرچ کیا ہے۔ اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان عورتوں سے نکاح کر لو' جبکہ تم انہیں' ان کے مہر بھی ادا کرو۔" (آیت ۱۰)

اس آیت کا ایک ایک جزء امام صاحبؒ کی رائے کی دلیل ہے۔ علامہ ابن الترکمانیؒ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں:

"امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ دار الحرب میں رہنے والے کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر کے دار الاسلام میں آ جائے اور دوسرا دار الحرب میں ہی رہے' تو دارین کے بدلنے کی وجہ سے دونوں میں جدائی ہو جائے گی' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "پس ان کو کفار کے پاس واپس مت بھیجو۔" اگر ان کا نکاح باقی ہو' جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے' تو خاوند اپنی بیوی کا زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "نہ یہ عورتیں ان کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ ہی ان کے لیے حلال ہیں۔" اور فرمایا: "ان کے شوہروں کو' جو کچھ انہوں نے خرچ کیا ہے' دے دو۔" یعنی اللہ نے اس عورت کا مہر اس کے خاوند کو واپس کر دینے کا حکم دیا ہے' اگر ان کا نکاح باقی

ہوتا تو وہ کافر اس عورت کے بضع کے ساتھ ساتھ مہر کا بھی مالک بننے کا مستحق نہ ہوتا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان کے ساتھ نکاح کر لو۔" اگر پہلا نکاح باقی ہوتا تو اس عورت کے ساتھ نیا نکاح کرنے کی اجازت نہ ہوتی۔"

(الجوہر النقی ج ۷' ص ۱۸۹)

جہاں تک حضرت زینبؓ کے اپنے پہلے خاوند ابو العاص بن الربیع کی طرف واپس کیے جانے کا تعلق ہے' تو اس کے بارے میں دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں۔ ابو داؤد کی روایت میں' جو ابن ابی شیبہؒ نے بھی نقل کی ہے' عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ان کا نیا نکاح نہیں ہوا تھا بلکہ پہلے ہی نکاح کے ساتھ انہیں ابو العاصؓ کے پاس واپس بھیج دیا گیا تھا۔ (ج ۱' ص ۳۰۴)

اس کے برخلاف ابن ماجہ اور ترمذی کی روایت میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے حضرت زینب کو نئے نکاح اور نئے مہر کے ساتھ ابو العاصؓ کے گھر بھیجا تھا۔ (ترمذی ج ۱' باب ما جاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدہما۔ ابن ماجہ ص ۱۴۴' ۱۴۵)

یہ دونوں روایتیں سند کے لحاظ سے متکلم فیہ ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت میں ایک راوی داؤد بن الحصین ہیں جو اس روایت کو عکرمہؒ سے نقل کرتے ہیں۔ امام علی بن المدینیؒ فرماتے ہیں: "داؤد بن الحصین جو روایت عکرمہ سے نقل کریں' وہ منکر ہوتی ہے۔" امام ابو داؤدؒ فرماتے ہیں: "عکرمہ سے ان کی روایات' منکر ہیں۔" (میزان الاعتدال) امام خطابی فرماتے ہیں: "داؤد ابن الحصین کی جو روایت ابن عباسؓ سے بواسطہ عکرمہ ہو' وہ ایک کتاب سے منقول ہوتی ہے جس کو امام ابن المدینی اور دیگر محدثین نے ناقابل اعتبار قرار دیا ہے۔" (الجوہر النقی ج ۷' ص ۱۸۸) ابو حاتم فرماتے ہیں: "قوی نہیں ہے۔" ابن عیینہ کہتے ہیں: "ہم اس کی حدیث سے پرہیز کیا کرتے تھے۔" (اعلاء السنن ج ۱۱' ص

۲۳۴) حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایت کی سند میں حجاج بن ارطاۃ ہیں، جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ: "یہ بہت زیادہ خطا اور تدلیس کرنے والے ہیں۔" (تقریب التہذیب ج ۱، ص ۱۵۲)

اس سے واضح ہے کہ سند کے لحاظ سے دونوں روایتیں ضعیف ہیں۔ لیکن قرآن مجید کے واضح حکم اور اس قصہ کے دیگر قرائن کی روشنی میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت قابل ترجیح قرار پاتی ہے۔

ابن ہشامؒ نے اپنی "السیرۃ النبویہ" میں اور بیہقی نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے کہ ابو العاص بن الربیع جب ۴ ہجری میں دوسری مرتبہ قیدی بن کر مدینہ منورہ گئے تو حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دے دی۔ اس موقع پر حضور ﷺ نے حضرت زینب سے کہا:

"پیاری بیٹی، ابو العاص کے لیے رہنے کا اچھا بندوبست کرو، لیکن وہ ہرگز تم تک رسائی نہ پائے، کیونکہ تم اس کے لیے حلال نہیں ہو۔"

(ابن ہشام ج ۲، ص ۸۲۔ بیہقی ج ۷، ص ۱۸۵)

یہ اس بات کی قطعی شہادت ہے کہ ان کا نکاح باقی نہیں رہا تھا، ورنہ خاوند کے لیے بیوی کے حلال نہ ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

پھر اہل علم کے مابین اس بات میں تو اختلاف ہے کہ ہجرت کر کے دار الحرب آ جانے والی مسلمان عورت کا نکاح، عدت ختم ہونے سے پہلے، محض ہجرت کرنے کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے یا نہیں، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عدت کے بعد ان کا نکاح، بہر حال، ختم ہو جاتا ہے، اور یہاں اس قصے میں صورت حال یہ ہے کہ حضرت زینبؓ کی ہجرت اور ابو العاصؓ کے قبول اسلام میں چار یا بعض روایات کی رو سے چھ سال کا فاصلہ ہے، اور اس دوران میں عدت کا پورا نہ ہونا بالکل خلاف عادت ہے۔ بلکہ اہل سیرت نے تصریح کی ہے کہ مکہ مکرمہ سے نکلتے وقت حضرت زینبؓ حاملہ تھیں، لیکن ہبار بن الاسود نے انہیں ڈرایا دھمکایا

اور ان کو اپنا نیزہ چبھو کر ایک چٹان پر گرا دیا تھا، جس سے ان کا حمل ضائع ہو گیا اور خون آنا شروع ہو گیا جو ان کی وفات تک جاری رہا۔ (الروض الانف سہیلیؒ بہامش السیرۃ النبویہ لابن ہشام ج ۲، ص ۸۳)

قرآن مجید کی رو سے حاملہ کی عدت، وضع حمل (بچہ جنم دینا) ہے۔ جب حضرت زینبؓ کا حمل ساقط ہو گیا تو ان کی عدت تو وہیں مکہ مکرمہ میں پوری ہو گئی اور ان کا نکاح ختم ہو گیا تھا۔

یہ وہ وجوہات ہیں جن کی بنا پر عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت کو اختیار کرنا ممکن نہیں۔ [۱]

---

[۱] ہمارے زمانے کے بعض اہل علم نے ابن عباسؓ کی روایت کو اختیار کرتے ہوئے نکاح باقی رہنے کی یہ توجیہ پیش کی ہے کہ زوجین میں سے ایک کے اسلام قبول کر لینے کی صورت میں دوسرے کو اسلام کی دعوت دینا ضروری ہے، اس کے بغیر ان کا نکاح فسخ نہیں کیا جا سکتا، جب کہ حضرت ابو العاصؓ کو اسلام کی دعوت ۶ ہجری میں دی گئی، جسے انہوں نے قبول کر لیا، اس لیے اس سے پہلے ان کا نکاح فسخ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (درس ترمذی، مولانا محمد تقی عثمانی، ج ۳، ص ۴۳۲) لیکن یہ توجیہ کئی وجوہ سے محل نظر ہے۔ ایک تو اس لیے کہ اسلام کی دعوت دینے کے بعد تفریق کرنے کا مسئلہ دار الاسلام میں رہنے والے کافروں کے لیے ہے نہ کہ دار الحرب کے کافروں کے لیے۔ دوسرے اس لیے کہ ابو العاصؓ ۶ ہجری سے پہلے دو مرتبہ مدینہ منورہ آنحضرت ﷺ کی خدمت میں آ چکے تھے اور یہ بات بہت بعید ہے کہ ان کو ان دونوں مواقع پر دعوت اسلام نہ دی گئی ہو بلکہ اس کو ۶ ہجری تک موخر رکھا گیا ہو۔ تیسرے اس لیے کہ ابن ہشام اور بیہقی کی روایت سے، جس میں حضور ﷺ نے حضرت زینبؓ کو کہا کہ تم ابو العاصؓ کے لیے حلال نہیں ہو، صاف واضح ہے کہ ان کا نکاح ختم ہو چکا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی کوئی توجیہ کرنا بالکل ممکن نہیں اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت کو اختیار کیا جائے جو دیگر یقینی قرائن کے علاوہ قرآن مجید کی قطعی اور واضح آیت سے بھی موید ہے۔

امام ابن حجرؒ "فتح الباری" میں لکھتے ہیں:

"امام ترمذیؒ نے عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی توجیہ مشکل ہے۔ اس سے ان کا مقصد اس بات کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ حضرت زینبؓ کو چھ یا دو یا تین سال بعد (پہلے نکاح کے ساتھ) واپس ابو العاصؓ کے گھر بھیجنا مشکل ہے' کیونکہ یہ بات بہت بعید ہے کہ عدت کی مدت اتنی لمبی ہو جائے اور یہ مسلک کسی کا بھی نہیں ہے کہ مسلمان عورت کی عدت گزر جانے کے بعد بھی اس کا خاوند اسلام قبول کر لے تو یہ عورت اس کے نکاح میں رہے گی۔ اس بات پر ابن عبد البرؒ نے بھی اجماع نقل کیا ہے۔"

(ج ۹' ص ۴۲۳)

(۲۹) حج کے ارکان میں تقدیم و تاخیر کرنا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حجتہ الوداع کے موقع پر مختلف لوگوں نے حضور ﷺ سے سوال کیا کہ ہم نے حج کے ارکان کو ان کی مقررہ ترتیب کے مطابق کرنے کے بجائے تقدیم و تاخیر کر کے ادا کیا ہے' تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ: "کوئی حرج نہیں۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک تقدیم و تاخیر کی صورت میں کفارے کے طور پر قربانی کرنا ضروری ہے۔

جواب

حج کے ایام میں یوم النحر (۱۰ ذی الحجہ) کو حاجی کے ذمے چار ارکان کا ادا کرنا ضروری ہے: جمرہ عقبہ پر کنکریاں مارنا' پھر قربانی کرنا' پھر سر منڈوانا اور آخر میں بیت اللہ کا طواف کرنا۔ حضور ﷺ نے ان ارکان کا ترتیب کے ساتھ ذکر کیا اور

حجتہ الوداع کے موقع پر ان ارکان کو اسی ترتیب سے ادا کیا ہے۔ (صحیح مسلم باب حجتہ النبیؐ ج ۱' ص ۳۹۹' ۴۰۰)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ترتیب واجب ہے اور ان میں تقدیم و تاخیر کی صورت میں کفارے کے طور پر قربانی کرنا لازم ہے۔ البتہ کفارہ بہر صورت دینا لازم ہے یا لاعلمی اور نسیان کی وجہ سے ترتیب ملحوظ نہ رکھنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے؟ اس معاملے میں امام صاحبؒ سے دونوں روایتیں ہیں' جن میں سے' ہمارے نزدیک' راجح روایت یہ ہے کہ لاعلمی اور بھول کی وجہ سے ترتیب توڑنے والے پر کفارہ لازم نہیں۔

گویا امام صاحبؒ کا یہ فتویٰ اس شخص کے لیے ہے جس نے جان بوجھ کر ترتیب کو توڑا ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا اثر ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ اور طحاوی میں منقول ہے۔ فرماتے ہیں:

"جس نے اپنے حج کے ارکان میں سے کوئی چیز مقدم یا موخر کی تو وہ اس کے لیے جانور کا خون بہائے۔"

(ابن ابی شیبہ۔ طحاوی ج ۱' ص ۴۲۷۔ حافظ ابن حجرؒ نے "الدرایہ" میں ابن ابی شیبہ کی سند کو حسن اور طحاوی کی سند کو احسن منہ قرار دیا ہے: ج ۲' ص ۴۱' رقم ۵۰۵)

اس کے خلاف ان روایات سے استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں ہے جن میں حضور ﷺ نے فرمایا کہ: "کوئی حرج نہیں۔"

پہلی بات تو یہ ہے کہ "کوئی حرج نہیں" کا مطلب یہ نہیں کہ کفارہ لازم نہیں' بلکہ یہ ہے کہ اس پر کوئی گناہ نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حجتہ الوداع کا موقع صحابہ کرام کا آنحضرت ﷺ کے ساتھ حج کرنے کا پہلا موقع تھا اور حج کے احکام ابھی لوگوں کو صحیح طور پر معلوم نہیں ہوئے تھے' اس لیے اس موقع پر بھول چوک اور لاعلمی کی وجہ سے سرزد ہونے والی غلطیوں کا گناہ اٹھا لیا گیا تھا۔ چنانچہ

طحاوی میں حضرت ابو سعید الخدریؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ سے ایک ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے کنکریاں مارنے سے قبل سر منڈوا لیا تھا' حضورؐ نے فرمایا' کوئی حرج نہیں۔ اور ایک دوسرے آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے کنکریاں مارنے سے قبل قربانی کر لی تھی۔ حضور ﷺ نے فرمایا' کوئی حرج نہیں۔ پھر حضور ﷺ نے فرمایا:

"اللہ کے بندو! اللہ تعالیٰ نے تم سے گناہ اور تنگی اٹھالی ہے۔ تم اپنے حج کے احکام سیکھو' پس بے شک یہ تمہارے دین کا حصہ ہیں۔"

(ج ا' ص ۳۶۰)

چنانچہ حرج کی نفی کا مطلب گناہ کی نفی ہے نہ کہ کفارے کی' اور اس پر متعدد قرائن شاہد ہیں: پہلا قرینہ تو یہ ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں حضور ﷺ کا یہی ارشاد کچھ اضافے کے ساتھ نقل ہوا ہے جس سے گناہ کی نفی کا معنی متعین ہو جاتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

"کوئی حرج نہیں' کوئی حرج نہیں' مگر اس آدمی پر جس نے کسی مسلمان کی آبرو کی ہتک کی اور وہ ظالم تھا۔ پس یہی شخص ہے جو حرج میں پڑا اور ہلاک ہوا۔"

(ج ا' ص ۲۷۶)

ظاہر ہے کہ کسی مسلمان کی ہتک کرنے والے پر کوئی کفارہ لازم نہیں آتا کہ اس کی نفی کی جائے' بلکہ گناہ ہی ہوتا ہے' چنانچہ فساد ترتیب کی صورت میں حرج نہ ہونے کا مفہوم بھی یہی ہوگا۔

دوسرا قرینہ یہ ہے کہ ابو داؤد کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ لوگ آ کر حضورؐ سے عرض کرتے کہ ہم نے طواف سے پہلے صفا و مروہ کی سعی کر لی ہے تو حضور فرماتے: کوئی حرج نہیں۔ (ج ا' ص ۲۷۶)

یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ سعی اگر طواف سے پہلے کر لی جائے تو ادا نہیں

ہوتی بلکہ طواف کے بعد دوبارہ سعی کرنا ضروری ہے' جبکہ مذکورہ روایت کے ظاہری مفہوم کی رو سے دوبارہ سعی کرنا لازم نہیں۔ پس جیسے اس روایت میں "کوئی حرج نہیں" کا مطلب "کوئی گناہ نہیں" متعین ہے اور اس سے سعی کا اعادہ کرنے کی نفی لازم نہیں آتی' اسی طرح فساد ترتیب کی روایتوں میں بھی ان الفاظ سے کفارہ کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسرا قرینہ یہ ہے کہ نفی حرج کی مذکورہ روایتوں کے راویوں میں عبد اللہ بن عباسؓ بھی شامل ہیں۔ (بخاری مع فتح الباری ج ۳' ص) اور ان کا فتویٰ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ تقدیم و تاخیر کی صورت میں کفارہ لازم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے بھی آنحضرتؐ کے ارشاد کا وہی مفہوم مراد لیا ہے جس کے امام ابو حنیفہ قائل ہیں۔

تاہم اگر ان تمام قرائن سے صرف نظر کر کے "کوئی حرج نہیں" کا یہی معنی مراد لیا جائے کہ کفارہ لازم نہیں آتا تو پھر یہ حکم اس صورت کے ساتھ خاص ہوگا جب کسی شخص نے بھول کر یا لاعلمی کی وجہ سے ترتیب کو بدل ڈالا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تفصیلی روایات میں صراحت ہے کہ پوچھنے والوں نے کہا: "یا رسول اللہ' مجھے پتہ نہیں چلا" اور "یا رسول اللہ' میرا خیال تھا کہ یہ کام اس سے پہلے کرنا ہے۔" (موطا امام محمد ص ۲۳۴) حضرت عبد اللہ بن عمرو ابن العاصؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

"اس دن حضورؐ سے جس کام کے بارے میں بھی پوچھا گیا کہ آدمی نے بھول کی یا لاعلمی کی وجہ سے اسے دوسرے کاموں سے مقدم کر دیا ہے' تو میں نے آپ کو یہی کہتے ہوئے سنا کہ کر لو' کوئی حرج نہیں۔"

(مسلم ج ا' ص ۴۲۱)

اس صورت میں راجح روایت کے مطابق امام صاحب کا مسلک بھی یہی ہے کہ کفارہ لازم نہیں آتا۔

امام بیہقی نے اس روایت کے ایک راوی مغیرہ بن زیاد کے بارے میں کہا ہے کہ وہ قوی نہیں، لیکن محدثین میں سے امام وکیعؒ، یحییٰ بن معینؒ، امام عجلیؒ ابن عمارؒ، یعقوبؒ، ابو داؤدؒ، نسائیؒ، ابن عدیؒ اور امام احمدؒ وغیرہم نے اس کی توثیق کی ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۶، ص ۲۷۰)

(۲) امام دار قطنیؒ نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کی ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں کہ ہماری ایک بکری تھی جو مر گئی، تو حضور ﷺ نے پوچھا کہ تمہاری بکری کا کیا ہوا؟ ہم نے کہا: مر گئی۔ حضور علیہ السلام نے پوچھا کہ تم نے اس کا چمڑا اتار کر استعمال کے لیے نہیں رکھا؟ ہم نے کہا، حضورؐ وہ تو مردار ہے۔ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اس کو رنگ لینے سے اس کا استعمال درست ہو جاتا ہے جیسا کہ شراب کا سرکہ بنا لینا حلال ہے۔ (ج ۴، ص ۲۶۶)

امام دار قطنی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس کو نقل کرنے میں فرج بن فضالہ منفرد ہے اور وہ ضعیف ہے، لیکن اول تو اس راوی کو ابن معینؒ نے صالح اور ابو حاتم نے صدوق قرار دیا ہے۔ دوسرے یہ روایت قیاس صحیح کے ساتھ موید ہے، کیونکہ شراب میں مردار سے زیادہ خباثت نہیں پائی جاتی، تو جب مردار کی کھال کو پاک کر کے استعمال میں لانا درست ہے تو شراب کو سرکہ بنا کر استعمال کرنا کیوں ناجائز ہو گا؟

(۳) ام خداش فرماتی ہیں کہ انہوں نے حضرت علیؓ کو شراب سے بنے ہوئے سرکے کے ساتھ روٹی کھاتے دیکھا۔ (کتاب الاموال لابی عبید قاسم بن سلام ص ۱۰۵۔ مصنف عبد الرزاق ج ۹، ص ۲۵۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸، ص ۱۲))

(۴) حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے شراب سے بنے ہوئے سرکے کے استعمال کو جائز قرار دیا۔ (کتاب الاموال ص ۱۰۶۔ مصنف عبد الرزاق، حوالہ بالا۔ ابن ابی شیبہ، حوالہ بالا)

(۵) امام محمدؒ نے "الحجج" میں حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے بھی یہی فتویٰ

(۳۰) شراب کو سرکہ بنا لینا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ذکر ہے کہ کچھ یتیموں کو وراثت میں شراب ملی۔ ابو طلحہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ کیا اس کا سرکہ بنا کر اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے؟ تو حضورؐ نے فرمایا: نہیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک شراب کو سرکہ بنا لینا درست ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ابتدائی دور کا ہے چنانچہ دار قطنی کی روایت میں تصریح ہے کہ ان یتیموں کے پاس یہ شراب پہلے سے موجود تھی، جب حرمت کا حکم نازل ہوا تو ابو طلحہؓ نے یہ سوال کیا۔ (ج ۴، ص ۲۶۶) جب شراب کی حرمت کا حکم نیا نیا اترا تھا اور لوگوں کے دلوں سے شراب کی محبت بالکل ختم کرنے کے لیے اس قدر سختی کی گئی تھی کہ شراب کے لیے استعمال ہونے والے برتنوں کا استعمال بھی ممنوع قرار دیا گیا۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی نفرت اچھی طرح جاگزیں ہو گئی تو برتنوں کے استعمال اور شراب کو سرکہ بنا لینے سے ممانعت بھی ختم کر دی گئی۔ برتنوں کے استعمال کی اجازت کی احادیث کتب حدیث میں معروف ہیں، یہاں شراب کا سرکہ بنا لینے کی اجازت کی روایات آثار کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) سنن بیہقی میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "تمہارے سرکوں میں سے بہترین، شراب کا بنا ہوا سرکہ ہے۔"

نقل کیا ہے۔ (ص ۲۵۸)

(۶) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے' شراب سے بنے ہوئے سرکے کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں' یہ بھی ایک سالن ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸' ص ۱۳)

(۷) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا مسلک بھی یہ ہے کہ جو شراب سرکہ بن جائے' اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔ (ایضاً)

اس کے علاوہ فقہاء تابعین میں سے عطاء ابن ابی رباحؒ' حارث مکلیؒ' سعید بن جبیر اور عمر بن عبد العزیزؒ کا فتویٰ بھی یہی ہے' اور محمد بن سیرینؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ایسے سرکے کو کھانے میں استعمال کیا کرتے تھے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۹' ص ۲۵۳) البتہ احتیاط اور تورع کے طور پر اس کو شراب کا سرکہ کہنے کے بجائے انگور کا سرکہ کہتے تھے۔ (کتاب الاموال ص ۱۰۲۔ ۱۰۶)

(۳۱) محرمات سے نکاح کرنے والے کی سزا

حافظ ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں وہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے مجھے ایک آدمی کی طرف بھیجا جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر لیا تھا' اور مجھے حکم دیا کہ میں اس کا سر اتار کر لے آؤں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک محرمات سے نکاح کرنے والے پر حد جاری نہیں ہوگی۔

جواب

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کی رائے چونکہ خالص فقہی اور اجتہادی نوعیت

کی ہے' اس لیے ان کے موقف کو سمجھنے میں ان کے مخالفین نے' بالعموم' ٹھوکر کھائی اور بے جا اعتراضات کیے ہیں' حتیٰ کہ بعض جاہلوں نے اس بات کو اس رنگ میں پیش کیا کہ گویا امام صاحبؒ کے نزدیک محرمات ابدیہ سے نکاح کرنے کی کھلی چھٹی ہے اور اس پر کوئی سزا نہیں دی جا سکتی۔ (معاذ اللہ ثم معاذ اللہ) لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب کی اس رائے کو اس کی پوری تفصیلات کے ساتھ اس کے اصل موقع و محل کے اندر رکھ کر دیکھا جائے تو اس قسم کے اعتراضات کی کوئی وقعت باقی نہیں رہ جاتی۔

محارم سے وطی کرنے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک یہ کہ آدمی بغیر نکاح کے ان کے ساتھ بدکاری کرے' اس صورت میں اس کو حد لگے گی۔ دوسری یہ کہ نکاح کر لے اور نکاح کرنے کو حلال سمجھے' اس صورت میں یہ مرتد ہو جائے گا اور اس کی سزا قتل ہے۔ تیسری یہ کہ نکاح کر لے لیکن نکاح کو حرام ہی سمجھے' اس تیسری صورت کے بارے میں امام صاحبؒ کا موقف یہ ہے کہ نکاح کرنے والے پر حد نہیں' بلکہ تعزیر لگے گی۔ اور ان کی یہ رائے دو فقہی ضابطوں پر مبنی ہے:

پہلا ضابطہ جو کہ خود حضور ﷺ کی حدیث میں بیان ہوا ہے' یہ ہے کہ حدود جاری کرنے میں اگر مجرم کو شبے کا فائدہ دیا جا سکے تو حد کو ٹال دینا چاہیے' چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جہاں تک ہو سکے' مسلمانوں سے حدود کو ٹالو۔ پس اگر تمہیں کسی مسلمان کے لیے سزا سے بچنے کا کوئی راستہ ملے تو اس کا راستہ چھوڑ دو' کیونکہ حاکم کا معاف کر دینے میں غلط فیصلہ کرنا اس سے بہتر ہے کہ کسی کو سزا دینے میں غلط فیصلہ کرے۔"

(مستدرک حاکم ج ۴' ص ۳۸۴۔ جامع ترمذی ج ۱' ص ۲۴۳۔ سنن بیہقی ج ۸' ص ۲۳۸۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹' ص ۵۶۹۔ علامہ عزیزیؒ "السراج المنیر"

میں لکھتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے: ج ۱' ص ۴۷)

اس مضمون کی متعدد روایات مختلف صحابہؓ سے مرفوعاً" و موقوفاً" منقول ہیں۔ (ملاحظہ ہو اعلاء السنن ج ۱۱' ص ۵۲۱ - ۵۲۳)

مثال کے طور پر اگر آدمی کو مسئلے کا علم نہ ہو اور وہ کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھے تو اسے لاعلمی کے عذر کی بنا پر سزا سے بچا لیا جائے گا' چنانچہ حضرت عمرؓ سے یہ فیصلہ مروی ہے کہ انہوں نے' اپنی بیوی کی لونڈی سے وطی کرنے والے شخص پر حد جاری نہیں کی' کیونکہ اس نے اس کو اپنے لیے حلال سمجھا تھا۔ (صحیح بخاری' باب الکفالہ ج ۱' ص ۳۰۵) اسی طرح کا فیصلہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ (محلی لابن حزمؒ ج ۱۱' ص ۱۸۸۔ کتاب الآثار لمحمدؒ ص ۹۱) اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ آدمی غلط فہمی کی بنا پر کسی دوسری عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کر لے' تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔ ان کے علاوہ بھی شبہ پیش آ جانے کی متعدد صورتیں کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ وہ شبہات جن کے پیش آ جانے کی وجہ سے زنا کی حد ٹل جاتی ہے' ان میں ایک یہ بھی ہے کہ آدمی ایسی عورت کے ساتھ' نکاح کر کے حرام کاری کا ارتکاب کرے' جس کے ساتھ اس کا نکاح شرعاً" ممنوع ہے۔ اس کی متعدد مثالیں خلفاء خیر القرون کے فیصلوں میں ملتی ہیں۔

۱۔ طحاوی میں سعید بن المسیب بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک آدمی نے کسی عورت سے اس کی عدت کے دوران میں نکاح کر لیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ لایا گیا تو حضرت عمرؓ نے اس کو حد نہیں لگائی' بلکہ اس سے کم سزا دی۔ (ج ۲' ص ۸۵) عدت کے دوران میں نکاح بنص قرآنی حرام اور اس نکاح کے ساتھ کی گئی وطی زنا ہے' کیونکہ اس صورت میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ اس آدمی نے اس زنا کا ارتکاب نکاح کی صورت میں کیا تھا' اس لیے اسے شبہ کا فائدہ دیتے ہوئے حد کے بجائے تعزیر لگائی گئی۔

۲۔ ابن حزمؒ نے محلی میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کا مقدمہ لایا گیا جس نے اپنے غلام سے نکاح کر لیا تھا' حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے تو اسے سنگسار کرنے کا ارادہ کیا' پھر صرف تعزیر لگا کر چھوڑ دیا۔ (ج ۱۱' ص ۲۴۸)

مالکہ کا اپنے مملوک سے نکاح کرنا بھی باجماع امت حرام اور اس سے کی گئی وطی زنا ہے' لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہاں بھی نکاح کی وجہ سے پیش آ جانے والے شبہ کا فائدہ دیتے ہوئے اس پر حد نہیں لگائی' بلکہ صرف تعزیر لگائی۔

۳۔ مجوس کے ہاں محارم سے نکاح جائز ہے' اور یہ ثابت ہے کہ خیر القرون میں ان کے ایسے نکاحوں کو برقرار رکھا گیا' چنانچہ امام ابو عبیدؒ نے "کتاب الاموال" میں نقل کیا ہے کہ عمر بن عبد العزیزؒ نے امام حسن بصریؒ کو لکھا کہ ہم سے پہلے خلفاء نے مجوسیوں کے اپنی ماؤں اور بہنوں کے ساتھ کیے گئے نکاحوں کو برقرار رکھا' ہمیں اس سلسلے میں کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ حسن بصریؒ نے جواب میں لکھا: "میں تو پیروی کرنے والا ہوں' نئے طریقے ایجاد کرنے والا نہیں۔" (ص ۳۶) ادھر یہ بات مسلم ہے کہ کفار کو اسلامی ریاست میں زنا کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ اس سے ثابت ہوا کہ محارم سے نکاح کر کے وطی کرنا زنائے خالص نہیں' بلکہ اس میں ایک قسم کا شبہ در آتا ہے' جس کی وجہ سے مجوسیوں کے ایسے نکاحوں کو برقرار رکھا گیا۔

اس کے علاوہ کتب فقہ میں اور بھی متعدد صورتیں لکھی ہیں کہ جن میں کی جانے والی وطی شرعاً" زنا کے حکم میں ہے' لیکن اس کے ساتھ نکاح کی صورت پائے جانے کی وجہ سے حد نہیں لگے گی' مثلاً" گواہوں کے بغیر نکاح کر کے وطی کر لینا' ایک بہن کو طلاق دے کر اس کی عدت میں ہی دوسری بہن سے نکاح اور وطی کر لینا اور مجوسیہ سے نکاح کر کے وطی کر لینا وغیرہ۔

ان دونوں ضابطوں کی وضاحت کے بعد' اب زیر بحث مسئلے پر غور کیجئے۔

صاف واضح ہے کہ اس صورت میں وہ دونوں ضابطے موجود ہیں' جن کی وجہ سے حد ٹل جاتی اور اس کے بجائے تعزیر لگائی جاتی ہے۔ محارم کے ساتھ وطی قطعی طور پر زنا ہے' لیکن اگر یہ نکاح کے بغیر ہو تو حد لازم ہوگی اور اگر نکاح کے ساتھ ہو' تو اگرچہ اس میں نکاح کے انعقاد کی کوئی صورت نہیں اور یہ وطی قطعی طور پر زنا ہے' لیکن مذکورہ صورتوں کی طرح یہاں بھی شبے کا فائدہ دیتے ہوئے اس شخص سے حد ٹال دی جائے گی۔

امام ابن ابی شیبہؒ نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کرنے والے کے قتل کی جو روایت نقل کی ہے' امام ابو حنیفہؒ اس پر بھی پوری طرح عمل پیرا ہیں' کیونکہ ان کے نزدیک اگر کوئی آدمی اس نکاح کو حلال سمجھے تو وہ مرتد ہو جاتا ہے اور مرتد کی سزا شریعت میں قتل ہے۔ اوھر روایات میں یہ قرائن موجود ہیں کہ حضور ﷺ نے اس طرح کے جن مجرموں کو سزا دی' انہوں نے اسلامی شریعت کے حکم سے بغاوت کر کے اس فعل شنیع کا ارتکاب کیا تھا' اور یہ چیز کھلم کھلا ارتداد ہے۔

طحاوی کی روایت میں ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کو حضور ﷺ نے جھنڈا دے کر اس کو قتل کرنے کے لیے بھیجا۔ (ج ۲' ص ۸۴) جھنڈا اٹھانے کی یہ خالص جنگی علامت کسی عام مجرم کے لیے اختیار نہیں کی جاتی بلکہ ریاست کے باغیوں کے لیے اختیار کی جاتی ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ شخص اسلامی شریعت کے حکم کو رد کر کے کھلم کھلا اس کے مقابلے میں آ کھڑا ہوا تھا اور اس کا معاملہ کسی عام مجرم کو سزا دینے کا نہیں بلکہ ریاست کے قانون کو چیلنج کر کے اس سے بغاوت کرنے والے ایک محارب کی سرکوبی کا تھا۔

پھر طحاوی ہی کی ایک روایت میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ایسے ہی ایک مقدمے میں ایک صحابی کو بھیجا اور حکم دیا کہ قتل کرنے کے بعد اس شخص کا مال بھی چھین لیا جائے اور اس کا پانچواں حصہ نکال کر بیت المال کو دیا جائے۔ (ج ۲' ص ۵۸)

کسی عام مجرم کو سزا دینے کے بعد اس کا مال چھینا اور اس کا خمس نکال کر بیت المال کو نہیں دیا جاتا' چنانچہ اس واقعہ میں بھی یہ متعین ہے کہ اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کرنے والا اس کو حلال سمجھنے کی وجہ سے مرتد اور باغی ہو گیا تھا' جس کی وجہ سے اس کے ساتھ محارب جیسا سلوک کرنے کا حکم دیا گیا۔

امام ابو حنیفہؒ کے موقف کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی سوتیلی ماں سے نکاح کرنے والے پر حد جاری کرنے کا نہیں' بلکہ اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔ جبکہ سو کوڑوں یا سنگسار کرنے کے علاوہ شریعت میں زانی کے لیے اور کوئی حد نہیں ہے۔ حضور ﷺ کا حد جاری کرنے کے بجائے قتل کا حکم جاری کرنا بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس صورت میں حد لاگو نہیں ہوتی۔ چنانچہ قتل کی یہ سزا' اگر ایسا کرنے والا شخص مرتد تھا' جیسا کہ قرائن بتاتے ہیں' تو ارتداد کی سزا تھی' اور اگر یہ شخص مرتد نہیں تھا تو اس کو یہ سزا تعزیراً دی گئی تھی' کیونکہ قتل کرنا شریعت میں' کسی بھی صورت میں زنا کی حد نہیں ہے۔ اور یہی مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ تاہم فقہائے احناف کے ہاں فتویٰ امام صاحبؒ کے قول پر نہیں بلکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول پر ہے جو ایسی صورت میں حد کو لازم قرار دیتے ہیں۔

(۳۲) جانور کے پیٹ سے نکلنے والے بچے کو ذبح کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے ذبح ہونے کے ساتھ ہی ذبح ہو جاتا ہے' جبکہ اس پر بال آ گئے ہوں (یعنی ماں کو ذبح کر دینے سے اس کے پیٹ کا بچہ بھی حلال ہو جاتا ہے' اب اسے الگ ذبح کرنے کی ضرورت نہیں)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ماں کو ذبح کرنے سے

اس کے پیٹ کا بچہ حلال نہیں ہوتا (اور اسے کھانا درست نہیں)

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی رائے کی دلیل یہ ہے کہ بچہ جب اپنی ماں کے پیٹ میں تخلیق کے تمام مراحل طے کر لیتا ہے اور اس میں روح پڑ جاتی ہے تو اب وہ محض ماں کے بدن کا ایک جزو نہیں رہتا' بلکہ ایک مستقل وجود بن جاتا ہے' چنانچہ شریعت بھی اس کا اعتبار ایک مستقل وجود کے طور پر کر کے یہ قرار دیتی ہے کہ اگر کوئی شخص حاملہ عورت کو قتل کر دے تو ماں کے قصاص یا دیت کے علاوہ اس کے پیٹ میں موجود بچے کی بھی الگ دیت لازم آئے گی۔ (صحیح مسلم ج ۲' ص ۶۲)

اور فقہا کے ہاں یہ مسلم ہے کہ ماں کے پیٹ کے اندر بچے میں روح پڑنے سے پہلے تو کسی شدید ضرورت کی بنا پر' حمل گرانا جائز ہے لیکن بچے میں روح پڑ جانے کے بعد حمل گرانا' قتل کے حکم میں آتا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جب عقلاً و شرعاً جانور اور اس کے پیٹ کا بچہ دو الگ الگ وجود ہیں تو ایک کو ذبح کرنے سے دوسرا حلال نہیں ہو سکتا۔ تجربہ بھی یہ ثابت کرتا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے سے اس کے پیٹ میں موجود بچہ ذبح نہیں ہوتا' کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بچہ اس کے پیٹ سے زندہ نکل آتا ہے۔ معلوم ہوا کہ جانور کے پیٹ میں موجود بچہ' اپنی ماں کے ذبح ہونے سے ذبح نہیں ہوتا بلکہ ماں کی موت کے بعد سانس رک جانے کی وجہ سے دم گھٹ کر مرجاتا ہے' اور یہی چیز ہے کہ جس کو قرآن نے نام لے کر حرام قرار دیا ہے۔ (سورہ مائدہ : ۲) اس لیے امام ابو حنیفہؒ جانور کے پیٹ سے مردہ نکلنے والے بچے کو حرام قرار دیتے ہیں۔

چونکہ اس کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے' اس لیے ابن ابی شیبہؒ کی ذکر کردہ حدیث کا ایسا مفہوم لینا ضروری ہے جو قرآن کے حکم کے خلاف نہ ہو' چنانچہ اس حدیث کی دو توجیہیں کی گئی ہیں : ایک یہ کہ یہ اس بچے کے بارے میں ہے جس کے اندر ابھی روح نہ ڈالی گئی ہو۔ روح ڈالنے سے قبل چونکہ وہ کوئی

الگ زندہ وجود نہیں ہوتا' بلکہ محض ماں کے جسم کا ایک حصہ ہوتا ہے' اس لیے ذبح کرنے میں بھی وہ ماں کے تابع ہوگا۔ ابن حزمؒ کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ بھی اس صورت میں یہی ہے۔ البتہ روح پڑ جانے کے بعد اس کو ماں کے تابع قرار دینا' مذکورہ بالا دلائل کے پیش نظر ممکن نہیں' اس لیے اس صورت میں یہ ماں کے ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوگا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث کے الفاظ کا ترجمہ' عربی زبان کی رو سے' جیسے وہ ہو سکتا ہے جو ہم نے اوپر اعتراض کے ضمن میں کیا ہے' اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ : "جانور کے پیٹ کے بچے کو ذبح کرنا' اس کی ماں کو ذبح کرنے ہی کی طرح ہے۔" یعنی جس طرح جانور کو ذبح کیا گیا ہے' اسی طرح اس کے پیٹ میں موجود بچے کو بھی ذبح کرنا ضروری ہے' اس کے بغیر وہ حلال نہیں ہوگا۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جانور کے پیٹ سے مردہ نکلنے والا بچہ اپنی ماں کے ذبح ہونے سے ذبح نہیں ہوتا' بلکہ اس کے ذبح ہو جانے کے بعد دم گھٹنے اور سانس رک جانے کی وجہ سے مرجاتا ہے اور قرآن مجید نے ایسے جانور کو حرام قرار دیا ہے' اس لیے حدیث کو یا تو اس جانور پر محمول کیا جائے گا جس میں ابھی روح نہ ڈالی گئی ہو' یا اس کا معنی یہ مراد لیا جائے گا کہ جانور کی طرح اس کے بچے کو بھی ذبح کرنا ضروری ہے۔

(۳۳) گھوڑے کا گوشت کھانا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلہ کے تحت تین روایات نقل کی ہیں : پہلی روایت میں حضرت اسماء رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم نے حضور ﷺ کے زمانے میں ایک گھوڑے کو ذبح کر کے کھایا۔ دوسری روایت میں جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ہمیں گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت دی اور گدھوں کے گوشت سے منع کیا۔ تیسری روایت میں جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے فتح خیبر کے دن گھوڑوں کا گوشت کھایا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جاسکتا۔

جواب

گھوڑوں کے گوشت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہیں۔ چنانچہ امام محمدؒ کی "الجامع الصغیر" میں امام ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ "میں گھوڑوں کا گوشت کھانے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔" (ص) فقہائے احناف میں سے بعض نے اس کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا ہے اور بعض نے کراہت تحریمی پر' لیکن صحیح یہی ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ مکروہ تنزیہی ہیں' کیونکہ گھوڑے کا جھوٹا ان کے نزدیک پاک اور اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے' جبکہ حرام جانوروں کے بارے میں ان کا مسلک یہ ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک اور پیشاب نجاست غلیظہ ہے۔ (کتب فقہ)

گھوڑوں کے گوشت کے بارے میں یہی مسلک عبد اللہ ابن عباسؓ' امام مالکؒ' امام اوزاعیؒ' حکم بن عیینہؒ' امام زہریؒ اور امام ابو عبیدؒ سے منقول ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور یہ دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ گھوڑوں کا گوشت کھانا اگرچہ حلال ہے' لیکن ان کی تخلیق کا اصل مقصد ان کے گوشت کا استعمال نہیں' بلکہ ان پر سواری کرنا اور میدان جنگ میں ان سے خدمت لینا ہے' چنانچہ قرآن مجید نے سورہ نحل میں چوپایوں کا ذکر کر کے ان کے فوائد و منافع میں ان کے گوشت کے استعمال کا بھی ذکر کیا ہے' لیکن اس کے متصل بعد گھوڑوں' خچروں اور گدھوں کے ذکر میں ان کا یہ فائدہ تو بتایا ہے کہ "تاکہ تم ان پر سواری کر سکو" (نحل ۸) لیکن ان کے گوشت کے استعمال کا ذکر نہیں کیا۔ اس سے اگرچہ یہ استدلال درست نہیں کہ ان کا استعمال صرف انہی کاموں کے لیے ہوتا ہے' تاہم اس بات

کا لحاظ ضرور رکھا گیا ہے کہ ان کے اصلی اور غالب منافع کا ذکر کیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گھوڑوں کی تخلیق' اصلاً' ان کا گوشت کھانے کے لیے نہیں' بلکہ سواری اور جفاکشی کے لیے کی گئی ہے۔ جدید سائنس نے مختلف میدانوں میں انسانوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے جدید ترین ذرائع پیدا کر دیے ہیں' لیکن آج بھی نہ جنگ کے دوران گھوڑوں کی خدمات سے انسان بے نیاز ہے اور نہ سواری کے لیے گھوڑوں کے استعمال کا رواج ہی کم ہوا ہے۔ چنانچہ جب گھوڑوں کو' سواری اور میدان جنگ کی جفاکشی کے علاوہ' گوشت کھانے کے لیے استعمال کیا جائے گا' تو ظاہر بات ہے کہ ان کے استعمال کا اصل مصرف متاثر ہوگا اور اس کے لیے گھوڑوں کی قلت کا مسئلہ پیدا ہو جائے گا۔ اس مصلحت کی بنا پر امام صاحب اور دیگر اہل علم نے گھوڑوں کو حلال تسلیم کرتے ہوئے ان کو مکروہ تنزیہی قرار دیا ہے۔

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے صرف' گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت ہی نہیں بلکہ اس سے ممانعت بھی ثابت ہے' نسائی (ج ۲' ص ۱۷۶)' ابو داؤد (ج ۲' ص ۱۷۵)' طحاوی (ج ۲' ص ۲۹۵) اور سنن دار قطنی (ج ۴' ص ۲۸۷) میں حضرت خالد بن ولیدؓ سے اور محلی ابن حزمؒ (ج ۷' ص ۴۰۸) میں خود حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ حضور ﷺ نے گھوڑوں کا گوشت کھانے سے منع کیا۔ (ان روایات کی سندوں میں اگرچہ محدثین نے کلام کیا ہے' تاہم ساری اسناد مل کر اس پایہ تک ضرور پہنچ جاتی ہیں کہ ان سے استدلال کیا جاسکے۔ تفصیل دیکھئے اعلاء السنن ج ۱۷' ص ۱۴۳ تا ۱۵۳)

نہی اور اجازت کی ان دونوں روایتوں میں اسی طریقے سے تطبیق دی جاسکتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

"بعض اہل علم نے حضرت جابرؓ کی (اجازت والی) اور حضرت خالدؓ کی (نہی والی) روایت میں یوں تطبیق دی ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث فی الجملہ جواز پر

دلالت کرتی ہے جبکہ حضرت خالدؓ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض حالات میں گھوڑوں کا گوشت کھانا منع ہے' کیونکہ خیبر میں گھوڑے بہت کم تھے اور مسلمانوں کو جہاد کے لیے ان کی ضرورت تھی۔ یوں جس طرح اجازت کی روایت' نہی کے معارض نہیں رہتی' اس طرح نہی کی روایت کی بنا پر بھی گھوڑوں کے گوشت کو مطلقاً مکروہ نہیں کہا جا سکتا' چہ جائیکہ ان کو حرام قرار دیا جائے۔ اور دار قطنی میں حضرت اسماءؓ کی روایت میں آیا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں ہمارے پاس کچھ گھوڑے تھے۔ جب وہ مرنے کے قریب ہو گئے تو ہم نے انہیں ذبح کر کے کھا لیا۔ امام دار قطنیؒ نے اس روایت (سے ثابت ہونے والی اجازت) کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ ایک مخصوص واقعہ تھا اور شاید ان کے گھوڑے اتنے بوڑھے ہو چکے تھے کہ جہاد میں ان سے کوئی کام نہیں لیا جا سکتا تھا۔ معلوم ہوا کہ گھوڑوں کا گوشت کھانے سے نہی' ان کے بذات خود حرام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک خارجی امر (یعنی جہاد میں ان کے استعمال ہونے) کی وجہ سے ہے۔ اور یہ تطبیق ایک نہایت عمدہ تطبیق ہے۔"

(فتح الباری ج ۹' ص ۶۵۲)

(۳۴) رہن رکھی ہوئی چیز سے فائدہ اٹھانا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ رہن رکھے ہوئے جانور پر سواری بھی کی جا سکتی ہے اور اس کا دودھ بھی پیا جا سکتا ہے۔ اور سواری کرنے اور دودھ پینے والے کے ذمے جانور کا خرچہ ہو گا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مرتہن (جس کے پاس جانور گروی رکھا گیا ہو) جانور سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اور نہ اس پر سوار ہو سکتا

ہے۔

جواب

یہ مسلک صرف امام ابو حنیفہؒ کا نہیں' بلکہ جمہور فقہائے امت کا ہے' اور یہ مذکورہ حدیث کے خلاف نہیں بلکہ اس پر بھی ان کا پوری طرح عمل ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں گروی رکھی جانے والی چیز کی حیثیت ایک وثیقہ اور ضمانت کی ہے' جو کوئی خریدار' قیمت کی فوری ادائیگی ممکن نہ ہونے کی صورت میں' بائع کو ادائیگی کی یقین دہانی کرانے کے لیے' اس کے پاس اس وقت تک رکھتا ہے جب تک کہ اسے طے شدہ قیمت ادا نہ کر دے۔ یہ چیز بائع کے پاس خالصتاً" امانت ہوتی ہے اور اس میں کسی قسم کے تصرف کا حق اس کو نہیں ہوتا' جب تک کہ خود گروی رکھنے والا اسے اس کے استعمال اور اس میں تصرف کرنے کی اجازت نہ دے دے۔ چنانچہ گروی رکھی جانے والی چیز اگر' مثال کے طور پر' کوئی جانور ہو تو اس کے اوپر آنے والا خرچ بھی خریدار کے ذمہ ہو گا اور اس سے حاصل ہونے والے دودھ پر بھی خریدار ہی کا حق ہو گا۔ چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"کسی شخص نے اگر کوئی چیز گروی رکھی ہو تو قیمت کی ادائیگی کی مدت گزر جانے کے بعد' یہ چیز اس کی ملک سے نکل نہیں جائے گی (بلکہ اس کی ملک میں ہی رہے گی اور) اس سے حاصل ہونے والا فائدہ بھی اس کا ہو گا اور اس پر آنے والا خرچ بھی اسی کے ذمے ہو گا۔"

(دار قطنی ج ۳' ص ۳۲' ۳۳۔ امام شافعیؒ: الام ج ۳' ص ۱۶۷۔ امام دار قطنی فرماتے ہیں کہ اس کی سند حسن اور متصل ہے۔ اس کے علاوہ یہ روایت مستدرک حاکم' سنن بیہقی' صحیح ابن حبان' ابن ماجہ' ابو داؤد' مسند بزار اور محلی ابن حزم میں متعدد طرق سے مرسلاً" و موصولاً" اور موقوفاً" و مرفوعاً" مروی ہے: نیل الاوطار ج ۵' ص ۳۵۴)

اس سے واضح ہے کہ خریدار کی اجازت کے بغیر بائع، گروی رکھی ہوئی چیز سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ صحیح بخاری میں عبد اللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"کسی آدمی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر دوہا نہ جائے۔" (فتح الباری ج ۵، ص ۱۴۴)

گروی رکھی ہوئی چیز کی اس اصولی شرعی حیثیت اور مذکورہ دو حدیثوں کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہائے امت نے ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ روایت کو اجازت کی صورت پر محمول کیا ہے، کہ اگر خریدار، بائع کو جانور کا دودھ پینے اور اس کی پشت پر سواری کرنے کی اجازت دے دے تو پھر بائع ایسا کر سکتا ہے اور اس صورت میں جانور کا خرچ بھی اسی کے ذمے ہوگا۔

(۳۵) بائع اور مشتری کے لیے خیار مجلس

امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ احادیث ذکر کی ہیں جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کو بیع میں (سودا رد کر دینے) کا اختیار ہے، جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو جائیں یا سودا حتمی طور پر طے نہ کر لیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک بائع اور مشتری (جب ایجاب و قبول کر لیں تو پھر ان) کے ایک دوسرے سے جدا ہوئے بغیر ہی بیع مکمل ہو جاتی ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شریعت اور عقل دونوں کی رو سے یہ بات

قطعی طور پر مسلم ہے کہ معاملات و عقود میں فریقین کے ایجاب و قبول، یعنی معاملے کے طے ہونے پر باہمی رضامندی کا زبانی اظہار کرنے سے معاملہ طے ہو جاتا ہے۔ یہ قاعدہ کلیہ تمام معاملات، از قسم نکاح، اجارہ، خلع، شرکت، مضاربت وغیرہ میں جاری ہے۔ ایجاب و قبول کر لینے کے بعد جب فریقین اپنی اپنی چیز کے عوض کے مالک بن جاتے ہیں تو معاملہ ختم ہو جاتا ہے، اس کے بعد مزید کسی چیز پر معاملے کا طے پانا موقوف نہیں رہتا۔ چنانچہ فریقین کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ مبیع (بیچی ہوئی چیز) اور ثمن (قیمت) میں اپنی مرضی سے تصرف کریں۔ اس کی مثال خود حضور ﷺ کے معاملات میں ملتی ہے۔ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک سفر میں عبد اللہ بن عمرؓ حضور ﷺ کے ہمراہ تھے اور اپنے والد حضرت عمرؓ کے ایک اڑیل گھوڑے پر سوار تھے جو بار بار ان کے قابو سے باہر ہو کر صحابہ کرام اور حضور ﷺ کے گھوڑوں سے آگے نکل جاتا اور حضرت عمرؓ اس پر عبد اللہ بن عمرؓ کو ڈانٹتے۔ حضور ﷺ نے جب یہ دیکھا تو فرمایا: عمر، یہ گھوڑا مجھے بیچ دو۔ حضرت عمرؓ نے حضور ﷺ کو گھوڑا بیچ دیا۔ پھر حضور ﷺ نے وہیں عبد اللہ بن عمرؓ کو کہا کہ اے عبد اللہ، یہ گھوڑا تیرا ہوا، اب تو اس کے ساتھ جو چاہے کر۔

(ج ۱، ص ۲۸۴۔ امام بخاریؒ نے اس پر یہ باب باندھا ہے کہ: "جب کوئی آدمی کوئی چیز خریدے اور فوراً" جدا ہونے سے پہلے ہی کسی کو ہبہ کر دے۔"

یہ روایت اس معاملے میں نص ہے کہ ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد معاملہ بالکل طے پا جاتا ہے اور مزید کسی چیز پر موقوف نہیں رہتا۔

اس اصولی قاعدے کے پیش نظر، جو عقل و شرع دونوں سے موید ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "خیار مجلس" (یعنی ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد جدا ہونے سے پہلے پہلے بیع کو رد کر دینے کے اختیار) کی کوئی حیثیت نہیں، کیونکہ اس سے معاملات میں جاری ہونے والا مذکورہ اصولی قاعدہ بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

اس کی تائید حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر سے بھی ہوتی ہے جو ان

سے مختلف سندوں سے مرسلاً مروی ہے۔ فرماتے ہیں:

"بیع کی دو قسمیں ہیں' یا طے شدہ سودا' یا وہ معاملہ کہ جس میں (کچھ دنوں تک غور کر کے فیصلہ کرنے کا) اختیار رکھا گیا ہو۔"

(محلی لابن حزم ج ۸' ص ۳۶۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۷' ص ۱۲۸۔ بیہقی ج ۵' ص ۲۷۲)

اس اثر میں' طے شدہ سودے اور خیار کے ساتھ مشروط سودے کو ایک دوسرے کے مقابل بتایا گیا ہے' جس سے واضح ہے کہ جس معاملے میں خیار کی شرط نہ لگائی جائے' وہ طے ہوتا ہے' اس میں فریقین کو کسی قسم کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

ابن ابی شیبہؒ نے جو روایات نقل کی ہیں' امام صاحب نے ان کی تشریح بھی اسی اصول کو سامنے رکھتے ہوئے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جدا ہونے کے لیے جو لفظ "تفرق" استعمال ہوا ہے' وہ عربی زبان میں دو معنوں کے لیے آتا ہے: جگہ کے لحاظ سے جدا ہونا اور کلام کے لحاظ سے جدا ہونا۔ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ بائع اور مشتری کو' مجلس عقد سے اٹھنے سے پہلے پہلے' معاملہ رد کر دینے کا حق ہے۔ یہ معنی' جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے' معاملات میں جاری ہونے اس اصولی قاعدے کے خلاف ہے جس کی رو سے ایجاب و قبول کر لینے کے بعد معاملہ بالکل طے ہو جاتا ہے اور کسی فریق کو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اسے رد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ جبکہ اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ بائع اور مشتری جب تک الگ الگ کلام بول کر معاملہ طے ہو جانے کی توثیق نہ کر دیں' اس وقت تک ان کو سودا رد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ یہ معنی اس اصولی و شرعی قاعدے کے مقتضا کے عین مطابق ہے' کیونکہ جب تک دونوں فریق اپنی رضامندی سے معاملے کی منظوری نہ دے دیں' اس وقت تک سودا رد کرنے کا اختیار' بہرحال' ہر فریق کو

حاصل رہتا ہے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اس دوسرے معنی کو ترجیح دیتے ہیں جو کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی مؤید ہے جس میں وہ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ:

"بائع اور مشتری کو اختیار حاصل ہے' جب تک کہ وہ اپنی بیع سے جدا (یعنی فارغ) نہ ہو جائیں۔"

(ابن ابی شیبہ ج ۷' ص ۱۲۵۔ محلی ج ۸' ص ۳۶۳۔ اس کی سند حسن ہے: اعلاء السنن ج ۱۴' ص ۱۳ - ۱۵)

پس امام ابو حنیفہ کا مسلک ابن ابی شیبہ کی نقل کردہ حدیثوں کے خلاف نہیں' بلکہ وہ ان احادیث کی تشریح شریعت میں مقرر ایک اصولی قاعدہ کی روشنی میں کرتے ہوئے ان پر عمل پیرا ہیں۔

امام ابو یوسفؒ نے "خیار مجلس" کی روایات کی ایک دوسری توجیہ کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ روایات "استحقاق" پر نہیں بلکہ "استحباب" پر محمول ہیں' یعنی اگرچہ اصولی طور پر ایجاب و قبول کے بعد معاملہ طے پا جاتا ہے اور اس کے بعد کسی فریق کو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر معاملہ فسخ کرنے کا حق نہیں' تاہم اگر فریقین میں سے کوئی موقع پر ہی معاملے میں' کسی پہلو سے نقصان محسوس کرے اور بیع کو نامنظور کر دے تو ایک مسلمان کی شان یہی ہے کہ وہ اپنے بھائی کو معاملہ ختم کرنے کی سہولت دے دے۔ اس حکم کے مستحب ہونے کی دلیل عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا طرز عمل بھی ہے جو بخاری میں منقول ہے۔ فرماتے ہیں کہ "میں نے عثمان رضی اللہ عنہ سے ایک زمین کا سودا کیا اور اس کے بدلے میں اپنی ایک زمین ان کو دی۔ جب ہم نے سودا کر لیا تو میں فوراً پلٹ کر ان کے گھر سے نکل آیا کہ کہیں وہ سودا نامنظور نہ کر دیں' اور سنت یہ تھی کہ دو سودا کرنے والوں کو اختیار ہوتا ہے جب تک وہ دونوں جدا نہ ہو جائیں۔" (مع الفتح ج

۴، ص ۳۳۵) اگر دوسرے فریق کو غور کرنے کا موقع دینے کا حکم محض مستحب نہ ہوتا تو عبد اللہ بن عمرؓ کبھی سودا کرنے کے فوراً" بعد حضرت عثمانؓ سے، اس خوف سے، جدا نہ ہوتے کہ وہ سودے کو نامنظور کر دیں گے۔

امام ابو یوسفؒ کی یہ توجیہ شریعت کے اصولی قاعدے اور "خیار مجلس" کی روایات، دونوں کے بالکل مطابق ہے۔

(۳۶) نماز کے دوران میں کلام کرنا

ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے ذیل میں تین روایتیں نقل کی ہیں۔ پہلی دو روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے نماز کے دوران میں کلام کر کے بعد میں سجدۂ سہو کیا۔ تیسری روایت میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ حضور ﷺ نے عصر کی نماز میں تین رکعات پڑھا کر سلام پھیر دیا۔ ایک صحابی خرباقؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ" کیا نماز کی رکعات کم ہو گئی ہیں؟ حضور نے کہا، کیوں کیا ہوا؟ صحابی نے کہا کہ آپ نے تین رکعات پڑھائی ہیں۔ تو حضور ﷺ نے باقی کی ایک رکعت پڑھا کر آخر میں سجدۂ سہو کر لیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک نماز میں کلام کر لینے کے بعد سجدۂ سہو کافی نہیں ہو گا (بلکہ نماز لوٹانی ہو گی)

جواب

روایات سے ثابت ہے کہ ابتدا میں نماز کے دوران میں گفتگو کر لینے کی اجازت تھی اور صحابہ کرام نماز کی حالت میں سلام کا جواب دینے کے علاوہ آنے والے کو یہ بھی بتا دیتے تھے کہ کتنی رکعات ہو گئی ہیں۔ لیکن بعد میں یہ اجازت منسوخ ہو گئی اور نماز کی حالت میں ہر قسم کی گفتگو ممنوع قرار پائی:

۱۔ حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"ہم نماز کی حالت میں باتیں کیا کرتے تھے۔ آدمی نماز کی حالت میں اپنے ساتھ کھڑے آدمی سے بات چیت کر لیتا تھا۔ یہاں تک کہ یہ آیت اتری و قوموا للہ قانتین ○ (اور اللہ کے حضور خاموشی کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ) چنانچہ ہمیں سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام کرنے سے منع کر دیا گیا۔"

(صحیح مسلم ج ۱، ص ۲۰۴)

۲۔ حضرت معاویہ بن حکم سلمیؓ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ نماز کے دوران میں یوں ہوا کہ ایک آدمی نے چھینک ماری تو میں نے اسے یرحمک اللہ کہہ دیا۔ اس پر صحابہ کرامؓ نے مجھے گھورنا شروع کر دیا۔ میں نے کہا کہ کیا بات ہے، کیوں تم میری طرف گھور گھور کر دیکھ رہے ہو تو صحابہ کرامؓ اپنے ہاتھ اپنی رانوں پر مارنے لگے۔ نماز کے بعد حضور ﷺ نے مجھے سمجھایا اور کہا:

"بے شک نماز میں لوگوں کی باتوں میں سے کوئی بات کرنا درست نہیں ہے۔ یہ تو صرف تسبیح اور تکبیر اور قرآن کی قراءت کا نام ہے۔"

(صحیح مسلم ج ۱، ص ۲۰۳)

۳۔ عبد اللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ پہلے ہم حضورؐ کو نماز کی حالت میں سلام کرتے تو آپؐ اس کا جواب دیا کرتے تھے۔ جب ہم ہجرت حبشہ سے واپس آئے تو میں نے حضور ﷺ کو نماز کی حالت میں سلام کیا، لیکن آپ نے جواب نہ دیا۔ اس پر مجھے بہت تشویش لاحق ہوئی۔ میں وہیں بیٹھ گیا، جب حضور ﷺ نے نماز مکمل کر لی تو فرمایا کہ:

"اللہ تعالیٰ اپنے احکامات میں سے جو چاہتا ہے، بھیجتا رہتا ہے۔ اب اس نے یہ حکم اتارا ہے کہ نماز کے دوران میں کلام نہ کیا جائے۔"

(سنن نسائی ج ۱، ص ۱۸۱)

عبد اللہ بن مسعودؓ نے دو دفعہ ہجرت حبشہ کی تھی۔ پہلی دفعہ ہجرت کرنے

کے بعد پھر مکہ مکرمہ واپس چلے گئے تھے' جبکہ دوسری دفعہ ہجرت کرنے کے بعد وہاں سے ۲ ہجری میں' غزوہ بدر سے کچھ پہلے' مدینہ منورہ چلے آئے۔ (فتح الباری ج ۲' ص ۴۰۔ البدایہ و النہایہ ج ۳' ص ۴۹) روایت میں اسی دوسری واپسی کا ذکر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے دوران میں گفتگو کی اجازت ۲ ہجری میں غزوۂ بدر سے پہلے منسوخ ہو چکی تھی۔

امام ابن ابی شیبہؒ نے جو قصہ نقل کیا ہے' اس کے بارے میں تاریخی طور پر ثابت ہے کہ وہ غزوۂ بدر سے پہلے ہوا تھا' کیونکہ اس قصہ میں خرباقؓ نامی جن صحابی کا ذکر ہے' وہ غزوۂ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔ ان کا اصل نام عبید بن عمرو تھا۔ جاہلیت میں ان کا لقب خرباق تھا۔ زمانہ اسلام میں' اپنے ہاتھوں کے کچھ لمبا ہونے کی وجہ سے ان کا لقب "ذو الیدین" اور "ذو الشمالین" (دو ہاتھوں والا) مشہور ہوا اور یہ غزوۂ بدر میں شہید ہو گئے تھے۔

علاوہ ازیں اس قصہ کی تفصیلی روایات میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ جب دو رکعات پڑھا کر سلام پھیر چکے تو اٹھ کر اس لکڑی کے ساتھ ٹیک لگا کر کھڑے ہو گئے جو خطبہ کے وقت ٹیک لگانے کے لیے زمین میں گاڑی گئی تھی۔ (مسند احمد ج ۲' ص ۲۴۸) اور روایات سے ثابت ہے کہ یہ لکڑی' منبر بننے کے بعد دفن کر دی گئی تھی۔ (داری بحوالہ معارف السنن ج ۳' ص ۵۲۹) منبر ۲ ہجری میں بنایا گیا تھا' کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے تحویل قبلہ کا اعلان منبر سے فرمایا تھا۔ (مجمع الزوائد ج ۲' ص ۱۲' ۱۳) اور معلوم ہے کہ تحویل قبلہ ۲ ہجری میں ہوئی تھی۔ (یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے)

اس سے ثابت ہوا کہ نماز کے دوران میں کلام کرنے کا یہ واقعہ لازماً ۲ ہجری' غزوۂ بدر سے پہلے کا ہے اور یہ اجازت' جیسا کہ ماسبق میں مذکور روایات صحیحہ سے ثابت ہے' بعد میں منسوخ ہو گئی تھی۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ذو الیدینؓ کے مذکورہ قصہ میں حضرت عمرؓ

بھی موجود تھے۔ (بخاری ج ۱' ص ۱۴۴) پھر اسی قسم کا واقعہ خود حضرت عمرؓ کے ساتھ ان کے زمانہ خلافت میں پیش آیا کہ انہوں نے دو رکعات پر سلام پھیر دیا تو لوگوں کے بتانے اور ان سے گفتگو کرنے کے بعد انہوں نے دوبارہ نئے سرے سے چار رکعات پڑھائیں۔ (طحاوی ج ۱' ص ۲۱۷)

(۳۷) مہر کی مقدار

ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے ذیل میں متعدد روایات و آثار نقل کیے ہیں۔ پہلی روایت میں ہے کہ حضورؐ کے زمانے میں ایک آدمی نے جوتیوں کا ایک جوڑا مہر مقرر کیا اور حضورؐ نے اس کو درست قرار دیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضورؐ نے ایک آدمی کے نکاح میں قرآن پاک کی تعلیم کو مہر قرار دیا۔ تیسری روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: "جس نے ایک درہم دے کر نکاح کیا' اس کے لیے اس کی بیوی حلال ہے۔" چوتھی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: "جس چیز کو مہر بنانے پر دونوں گھروں والے راضی ہو جائیں' وہی مہر ہے۔" پانچویں روایت میں ہے کہ عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے کھجور کی گٹھلی جتنا سونا دے کر نکاح کیا جس کی قیمت تین درہم اور ایک تہائی درہم بنی۔ اس کے بعد حسن بصریؒ کا فتویٰ ہے کہ کھجور کی ایک گٹھلی جتنا سونا مہر بن سکتا ہے' اور سعید بن المسیبؒ نے کہا کہ ایک کوڑے پر میاں بیوی راضی ہو جائیں تو وہی مہر ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک دس درہم سے کم مہر نہیں ہو سکتا۔

جواب

ان روایات میں دو مسئلوں کا ذکر ہے: پہلا مسئلہ مہر کی مقدار کا ہے اور اس

میں امام ابو حنیفہؒ کا استدلال سورہ احزاب کی آیت ۵۰ سے ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

"تحقیق ہمیں علم ہے، جو کچھ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں "مقرر" کیا ہے۔"

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے مہر کی ایک خاص مقدار مقرر کی ہے، لیکن قرآن مجید اس مقدار کے بیان میں مجمل ہے۔ چنانچہ حضور ﷺ نے اس کی تشریح فرمائی ہے۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں۔"

(سنن بیہقی ج ۷، ص ۲۴۰۔ سنن دار قطنی ج ۳، ص ۲۴۵۔ ان دونوں کتابوں میں یہ روایت متعدد اسناد سے مروی ہے، جن میں اگرچہ ضعف موجود ہے، لیکن سب طرق کو ملا کر یہ روایت ضرور قابل استدلال ہے۔ نیز یہ روایت ابن ابی حاتم نے بھی نقل کی ہے اور اس کے بارے میں ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ: "اس سند کے ساتھ یہ روایت حسن سے کم نہیں۔" علامہ بغویؒ (فتح القدیر شرح ہدایہ ج ۳، ص ۲۴۴) نیز ابن امیر الحاجؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ (فتح الملہم ج ۳، ص ۴۷۹)

یہی روایت حضرت علیؓ سے دار قطنی و بیہقی میں اور حضرت جابرؓ سے دار قطنی میں موقوفاً" مروی ہے۔

رہیں وہ روایات جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار متعین نہیں یا یہ کہ دس درہم سے کم بھی مہر مقرر کیا جا سکتا ہے تو بلا شبہ امام ابو حنیفہؒ نے ان کو اختیار نہیں کیا، لیکن اس کی وجہ حدیث کی مخالفت کرنا ہرگز نہیں، بلکہ انہوں نے نصوص ہی کو بنیاد بنا کر یہ رائے قائم کی ہے، اور اپنے اصول کے مطابق نصوص کے ظاہری تعارض کو اس طرح ختم کیا ہے کہ روایات میں جہاں

دس درہم سے کم مہر مقرر کرنے کا ذکر ہے، وہاں پورا مہر مراد نہیں بلکہ مہر معجل مراد ہے، یعنی مہر کا اتنا حصہ جو فی الفور ادا کیا جائے۔ رہا پورا مہر تو وہ بعد میں بھی کسی وقت ادا کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ تعلیم قرآن کو مہر بنانے کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کو مہر نہیں بنایا جا سکتا۔ اس سلسلے میں ایک اصولی قاعدے کا ذکر اگلے مسئلے میں آئے گا۔ رہی ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی نقل کردہ روایت تو صاحب مغنی امام ابن قدامہ رحمہ اللہ نے روایت نقل کی ہے کہ یہ ان صحابی کی خصوصیت تھی۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "تیرے بعد کسی کے لیے یہ (تعلیم قرآن) مہر نہ بن سکے گی۔" (ج ۶، ص ۶۸۴)

(۳۸) آزاد کرنے کو مہر بنانا

اس مسئلہ کے تحت حافظ ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں، پہلی روایت میں انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے حضرت صفیہؓ کو آزاد کر کے ان سے نکاح کیا اور آزاد کرنے کو ہی ان کا مہر قرار دیا۔ دوسری دو روایات میں یہ فتویٰ حضرت علیؓ اور سعید بن المسیبؒ سے منقول ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک آزاد کرنے کو مہر نہیں بنایا جا سکتا بلکہ الگ مہر مقرر کرنا ضروری ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہا کا یہی مسلک ہے اور ان کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے، جس میں ارشاد ہوا ہے کہ:

"ان عورتوں کے علاوہ، تمہارے لیے باقی سب عورتیں حلال ہیں کہ تم

"مال دے کر ان سے نکاح کرو۔" (سورہ نساء : ۲۴)

اس سے واضح ہے کہ مہر میں صرف وہ چیز مقرر کی جاسکتی ہے جو "مال" ہو' اس کے علاوہ کوئی اور چیز مہر نہیں بن سکتی۔ آزاد کر دینا بھی چونکہ "مال" نہیں ہے' اس لیے یہ بھی مہر نہیں بن سکتا۔

حضرت صفیہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضور ﷺ نے آزاد کرنے کو مہر نہیں قرار دیا تھا' بلکہ آزاد کرنے کے بعد ان سے بغیر مہر کے نکاح کیا تھا' جس کی تعبیر حضرت انسؓ نے یوں کر دی کہ ان کے آزاد کرنے کو ہی مہر قرار دیا گیا۔ جبکہ صحیح صورت حال یہ تھی کہ حضور ﷺ نے حضرت صفیہؓ کو آزاد کر کے' قرآن مجید کی اس خصوصی اجازت کے تحت کہ آپؐ پر کسی عورت کے نکاح کا مہر دینا لازم نہیں' ان سے بغیر مہر کے نکاح کیا۔ گویا اس نکاح میں مہر مقرر ہی نہیں ہوا تھا' اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے خلاف نہیں' کیوں کہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر نکاح میں مہر مقرر کیا جائے تو اس کا "مال" ہونا ضروری ہے' اس لیے آزاد کرنے کو مہر نہیں بنایا جا سکتا۔

(۳۹) نفل کی نیت سے فرض نماز کی جماعت میں شریک ہونا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے ایک دن مسجد خیف میں صبح کی نماز پڑھائی۔ جب فارغ ہوئے تو دیکھا کہ دو آدمی صفوں کے پیچھے الگ بیٹھے ہوئے ہیں اور انہوں نے نماز نہیں پڑھی۔ حضور ﷺ نے ان سے وجہ دریافت فرمائی تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے سامان اور سواری کے پاس ہی نماز پڑھ لی تھی۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم نے نماز پڑھ بھی لی ہو اور پھر مسجد میں آؤ جہاں با جماعت نماز ہو رہی ہو تو نماز میں شریک ہو جایا کرو' یہ تمہاری نفلی نماز ہو جائے گی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک فجر کی نماز میں دوبارہ' نفل کی نیت سے شریک نہیں ہوا جا سکتا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اپنی نماز پڑھ لینے کے بعد دوبارہ' بہ نیت نفل' با جماعت نماز میں صرف ظہر اور عشاء میں شریک ہوا جا سکتا ہے' فجر' عصر اور مغرب میں اس کی اجازت نہیں۔ فجر اور عصر میں اس لیے کہ ان میں فرض نماز کی ادائیگی کے بعد نفل پڑھنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اس کی ممانعت کی روایات مسئلہ ۱۴ کے تحت گزر چکی ہیں۔ اور مغرب میں اس لیے اجازت نہیں کہ اس کی تین رکعات ہیں ور تین رکعات نفل پڑھنا شریعت میں ثابت نہیں۔

اس کی تین رکعات ہیں اور تین رکعات نفل پڑھنا شریعت میں ثابت نہیں۔

علاوہ ازیں یہ استثنا خود آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے۔ سنن دار قطنی میں عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"اگر تم نے گھر میں نماز پڑھ لی ہو' پھر کسی جگہ (با جماعت) نماز مل جائے تو دوبارہ پڑھ لیا کرو' مگر فجر اور مغرب نہ پڑھا کرو۔" (ج ' ص)

یہی فتویٰ طحاوی میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے منقول ہے۔ (ج ۱' ص ۲۵۰)

اس روایت میں فجر اور مغرب کے بارے میں تو نص ہے' تاہم عصر کا بھی یہی حکم ہے' کیونکہ اس میں بھی فرض نماز کی ادائیگی کے بعد نفل پڑھنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

طحاوی میں ہی ناعم بن اجیل بیان کرتے ہیں کہ میں مغرب کی نماز کے لیے مسجد میں داخل ہوتا تو بعض اوقات دیکھتا کہ نماز کھڑی ہے اور کچھ صحابہ کرام جو گھروں میں نماز پڑھ آئے ہیں" مسجد کے آخر میں بیٹھے ہوئے ہیں (اور نماز میں

شریک نہیں ہو رہے)

جہاں تک مسجد خیف کے مذکورہ واقعہ کا تعلق ہے تو اس نماز کی تعیین کے سلسلے میں روایات میں اختلاف ہے۔ ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے کہ یہ فجر کی نماز تھی، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی "کتاب الاثار" کی روایت میں ہے کہ یہ ظہر کی نماز تھی۔ فن حدیث کی رو سے کتاب الاثار کی روایت سنداً زیادہ مضبوط ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اس حدیث کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ وہ بھی ظہر کی نماز میں دوبارہ، بہ نیت نفل، جماعت کے ساتھ شریک ہونے کی اجازت دیتے ہیں۔

(۴۰) مسجد میں دوبارہ جماعت کرانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے، جس میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ حضور علیہ السلام نماز پڑھا چکے تھے کہ بعد میں ایک آدمی مسجد میں آیا۔ آپؐ نے فرمایا، کون اس کے ساتھ نماز پڑھنے کا اجر حاصل کرے گا؟ اس پر ایک صحابی اٹھے اور اس کے ساتھ نماز ادا کی۔

(نیز بخاری میں "تعلیقاً" اور بیہقی میں "موصولاً" مروی ہے کہ انس بن مالکؓ ایک مسجد میں آئے جہاں نماز پڑھی جا چکی تھی، انہوں نے نئے سرے سے اذان و اقامت کہی اور جماعت کرائی)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک دوبارہ جماعت نہیں کرانی چاہیے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، جس مسجد میں امام اور موذن مقرر ہوں اور وہاں

ایک مرتبہ اہل محلہ نماز پڑھ چکے ہوں، اس مسجد میں دوبارہ با جماعت نماز مکروہ ہے۔ البتہ راستے میں مسافروں کے لیے بنائی جانے والی مسجد میں، جہاں کوئی امام اور موذن مقرر نہ ہو، تکرار جماعت درست ہے۔ اسی طرح اگر اہل محلہ کی مسجد میں دوسرے لوگوں نے آ کر جماعت کر لی ہو تو اہل محلہ کو وہاں دوبارہ نماز با جماعت پڑھنے کی اجازت ہے۔ یہی مسلک امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا ہے اور ان کا استدلال درج ذیل دو روایات سے ہے:

۱۔ حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ مدینہ کے نواحی علاقوں میں تشریف لے گئے اور وہاں دیر ہو گئی۔ واپس آئے تو صحابہ کرام مسجد نبوی میں نماز پڑھ چکے تھے۔ حضور ﷺ گھر تشریف لے گئے اور گھر والوں کو جمع کر کے ان کے ساتھ نماز ادا کی۔ (معجم کبیر و معجم اوسط طبرانی۔ امام ہیثمیؒ اس حدیث کو نقل کر کے فرماتے ہیں کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں: مجمع الزوائد ج ۲، ص ۴۵)

اس سے استدلال یوں ہے کہ اگر مسجد میں دوبارہ با جماعت نماز پڑھنا مکروہ نہ ہوتا تو حضور ﷺ مسجد میں باجماعت نماز کا ثواب چھوڑ کر گھر میں نماز نہ پڑھتے۔ اس پر یہ اشکال نہیں کیا جا سکتا کہ آپ نے گھر میں اپنے اہل خانہ کے ساتھ نماز پڑھی جو مسجد میں نہیں آ سکتے تھے، کیونکہ حضور ﷺ کے زمانے میں عورتوں کا مسجد میں آ کر نماز پڑھنا ایک معمول کی بات تھی۔

۲۔ بخاری میں روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ میں نے اس بات کا ارادہ کر لیا تھا کہ لکڑیاں اکٹھی کرنے کا حکم دوں، پھر نماز کا حکم دوں تو اس کے لیے اذان دی جائے۔ پھر ایک آدمی کو لوگوں کی امامت کے لیے کھڑا کر کے خود جا کر ان لوگوں کے گھروں کو جلا دوں جو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کے لیے مسجد میں نہیں آتے۔ (مع الفتح ج ۲، ص ۱۲۵)

اس سے معلوم ہوا کہ لوگوں کے لیے اسی جماعت میں حاضر ہونا ضروری

ہے جو وقت مقررہ پر مسجد میں کھڑی کی جائے۔ اگر دوسری جماعت کی اجازت ہوتی تو پیچھے رہنے والے لوگوں کے لیے یہ عذر موجود تھا کہ وہ دوسری جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔

اور حقیقت یہ ہے کہ اگر مسجد میں تکرار جماعت کی اجازت دے دی جائے تو لوگوں میں سستی اور کوتاہی کا آ جانا ناگزیر ہے۔ نیز اس سے مسجد اور جماعت کا مطلوبہ وقار بھی باقی نہیں رہتا۔

چنانچہ ذخیرۂ حدیث میں صحابہ کرامؓ سے کوئی ایک مثال بھی اس کی نہیں ملتی کہ انہوں نے محلے کی مسجد میں دوبارہ نماز پڑھی ہو۔ امام شافعیؒ اپنی "کتاب الام" میں فرماتے ہیں:

"میں مسجد میں تکرار جماعت کو اس لیے مکروہ سمجھتا ہوں کہ یہ کام سلف میں سے کسی نے نہیں کیا' بلکہ بعض نے تو اس پر تنقید کی ہے۔" (ج ۱' ص ۱۳۶)

جہاں تک ابن ابی شیبہؒ کے نقل کردہ واقعہ کا تعلق ہے' تو وہ در حقیقت زیر بحث مسئلے سے متعلق ہی نہیں' کیونکہ اس میں تکرار جماعت کا ذکر نہیں بلکہ ایک آدمی کے ساتھ فرض نماز میں نفل کی نیت سے شریک ہونے کا ذکر ہے۔ یہ وہ صورت نہیں جو امام ابو حنیفہؒ اور جمہور علماء کے نزدیک مکروہ ہے بلکہ وہ بھی اس کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک جو صورت مکروہ ہے' وہ یہ ہے کہ ایسے لوگ جنہوں نے پہلے جماعت کے ساتھ نماز نہ پڑھی ہو' اب اپنی جماعت اس مسجد میں دوبارہ کرائیں جہاں اہل محلہ پہلے باجماعت نماز ادا کر چکے ہیں۔

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ کا واقعہ کسی محلے کی مسجد سے متعلق نہیں ہے' بلکہ قرائن بتلاتے ہیں کہ یہ راستے میں مسافروں کے لیے بنائی جانے والی کوئی مسجد تھی' جہاں گزرنے والے مسافر اپنی اپنی جماعت کرایا کرتے تھے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مسند ابی یعلیٰ کی روایت میں اس مسجد کا نام "مسجد ثعلبہ" اور بیہقی کی

روایت میں "مسجد بنی رفاعہ" مذکور ہے۔ (فتح الباری ج ۲' ص ۱۳۱) اور اس نام کی کوئی مسجد مدینہ منورہ کی تاریخ و حالات میں نہیں ملتی' حالانکہ مدینہ منورہ کی چھوٹی سی چھوٹی مسجد کا بھی ارباب تاریخ نے تذکرہ کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس واقعے میں تصریح ہے کہ انہوں نے نماز سے پہلے اذان اور اقامت بھی کہی تھی اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ یہ مسجد' راستے کی کوئی مسجد ہو' کیونکہ محلے کی مسجد میں ایک دفعہ اذان اور اقامت کے جانے کے بعد دوبارہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۴۱) مالک کو غلام کے قصاص میں قتل کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:
جس نے اپنے غلام کو قتل کیا' ہم اس کو قتل کریں گے اور جس نے اپنے غلام کی ناک کاٹی' ہم اس کی ناک کاٹیں گے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مالک کو' اپنے غلام کو قتل کرنے کے جرم میں قتل نہیں کیا جا سکتا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسلک خود آنحضرت ﷺ اور خلفائے راشدین کے طرز عمل کے عین مطابق ہے:

۱۔ حضرت عمرؓ رسول اللہ ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ:

"مالک کو غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔" (بیہقی ج ۸' ص ۳۶)

۲۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنے

غلام کو عمداً" قتل کر دیا تو حضور ﷺ نے اس کو سو کوڑے لگائے' اس کو ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا اور غنیمت میں سے اس کا حصہ ختم کر دیا۔ آپؐ نے اسے قصاص میں قتل نہیں کیا بلکہ اسے حکم دیا کہ وہ ایک غلام کو آزاد کر دے۔ (سنن دار قطنی ج ۳' ص ۱۴۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹' ص ۳۰۴)

۳۔ اسی طرح کا ایک واقعہ حضرت علیؓ نے بھی نقل کیا ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ' دار قطنی' بیہقی' حوالہ ہائے مذکورہ)

۴۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کسی آدمی کو اپنے غلام کو قتل کرنے کے جرم میں قتل نہیں کرتے تھے بلکہ اسے سو کوڑے لگاتے' اسے ایک سال کے لیے قید کر دیتے اور ایک سال کے لیے مال غنیمت میں سے اس کا حصہ ختم کر دیتے تھے' جبکہ اس نے عمداً" قتل کا ارتکاب کیا ہوتا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹' ص ۴۰۵۔ سنن بیہقی ج ۸' ص ۳۷۔ مصنف عبد الرزاق ج ۹' ص ۴۹۱)

آنحضرت ﷺ اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے اس طرز عمل کی روشنی میں ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ روایت کا مطلب یہ ہو گا کہ حضور ﷺ نے یہ بات محض آقاؤں کو ڈرانے اور دھمکانے کے لیے فرمائی تھی' تا کہ وہ اپنے غلاموں کو قتل کرنے کے معاملے میں بے لگام نہ ہو جائیں۔ اس کا مقصد اس جرم کی سزا بیان کرنا نہیں تھا' ورنہ خود حضور ﷺ اور آپ کے خلفائے راشدین یہ سزا دینے سے گریز نہ کرتے۔

علاوہ ازیں اس روایت کی سند بھی کمزور ہے' کیونکہ یہ روایت حسن بصری نے حضرت سمرہؓ سے نقل کی ہے اور محدثین کی ایک بڑی جماعت نے ان کی حضرت سمرہؓ سے نقل کردہ روایات کو نا قابل اعتماد قرار دیا ہے۔ امام بیہقی اس حدیث کو نقل کر کے لکھتے ہیں:

"قتادہ کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ یہ روایت بیان کرنے کے بعد بھول گئے اور کہنے لگے کہ آزاد آدمی کو غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ شیخ کہتے

ہیں کہ غالباً" حسن بصریؒ روایت کو بھولے نہیں تھے بلکہ انہوں نے اس حدیث کے ضعف کی وجہ سے اس کو قبول نہیں کیا۔ اور اکثر ائمہ حدیث نے ان کی حضرت سمرہؓ سے نقل کردہ روایتوں سے اعراض کیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ انہوں نے سمرہؓ سے سوائے ایک حدیث عقیقہ کے' اور کوئی روایت نہیں سنی ..... شعبہؒ کہتے ہیں کہ حسن نے سمرہ سے سماع نہیں کیا۔ اور میں نے یحییٰ بن معین کو کہتے سنا کہ حسن نے سمرہ سے سماع نہیں کیا' بلکہ وہ ایک کتاب سے نقل کرتے ہیں۔ اور اس حدیث (یعنی مالک کو غلام کے بدلے میں قتل کرنے کی حدیث) کے بارے میں یحییٰ نے فرمایا کہ حسن نے سمرہؓ سے یہ نہیں سنی۔"

(بیہقی ج ۸' ص ۳۵)

اور باب بیع الحیوان بالحیوان میں فرماتے ہیں:

"اکثر حفاظ حدیث عقیقہ کی حدیث کے علاوہ سمرہؓ سے حسن کے سماع کو ثابت نہیں مانتے۔" (ج ۵' ص ۲۸۸)

(۴۲) فجر کی نماز کے دوران میں سورج کا طلوع ہو جانا

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے ایک حدیث نقل کی ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ: جس نے سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی تو اس نے نماز پالی' اور جس نے سورج طلوع ہونے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پا لی تو اس نے بھی نماز پالی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک (اس صورت میں عصر کی نماز تو درست ہوگی' لیکن) اگر فجر میں کسی نے سورج نکلنے سے پہلے ایک رکعت پڑھ لی' پھر سورج نکل آیا تو اس کی نماز ادا نہیں ہوگی۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ زیر بحث مسئلے میں وارد ہونے والی احادیث باہم متعارض ہیں۔ بعض روایات میں صراحت سے سورج کے طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ (دیکھئے مسئلہ نمبر ۱۴) اس کے بر خلاف ابن ابی شیبہ کی نقل کردہ روایت یہ بتاتی ہے کہ اگر ان اوقات میں نماز پڑھی جائے تو وہ درست ہوگی۔

ان دونوں طرح کی روایات میں تعارض ہے، اور اصول فقہ و حدیث کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ اگر دو حدیثوں میں اس طرح تعارض ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر ترجیح نہ دی جاسکے تو پھر ان دونوں پر عمل نہیں کیا جائے گا، بلکہ مسئلے کے حل کے لیے اجتہاد و قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اپنی اصول کے تحت ان دونوں حدیثوں کو اختیار نہیں کیا، بلکہ اجتہاد و قیاس سے یہ رائے قائم کی ہے کہ اس معاملے میں فجر اور عصر کی نماز میں فرق ہونا چاہیے۔ فجر کی نماز میں سورج کے طلوع ہونے سے قبل کوئی وقت ناقص نہیں، بلکہ سارا وقت کامل ہے۔ تو جب آدمی کامل وقت میں نماز شروع کرے گا تو اس پر وجوب کامل ہوگا، جس کا تقاضا یہ ہے کہ ادائیگی بھی کامل ہو، لیکن نماز کے دوران میں طلوع آفتاب کا ناقص وقت داخل ہونے سے نماز کی ادائیگی ناقص ہو جائے گی، اس لیے نماز فاسد ہو جائے گی۔ جبکہ عصر کی نماز میں سورج کے زرد ہونے سے لے کر اس کے غروب ہونے تک کا وقت ناقص ہے۔ پس اس ناقص وقت میں نماز شروع کرنے سے وجوب ناقص ہوگا اور جب وجوب ناقص ہوگا تو ادائیگی بھی ناقص ہوگی۔ چنانچہ غروب آفتاب کا ناقص وقت داخل ہونے سے اس کی ادائیگی میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور نماز درست ہو جائے گی۔

(۴۳) کفارے کے مال کا مصرف

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک

آدمی نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے صحبت کرلی ہے، اس کا کیا کفارہ ہے؟ حضور ﷺ نے فرمایا، ایک غلام کو آزاد کردو۔ اس نے کہا، میرے پاس غلام نہیں ہے۔ آپؐ نے فرمایا، تو پھر دو مہینے روزے رکھو۔ اس نے کہا، میں روزے نہیں رکھ سکتا۔ آپؐ نے فرمایا، تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو۔ اس نے کہا، مجھے اتنی استطاعت بھی نہیں ہے۔ آپؐ نے فرمایا، بیٹھ جاؤ۔ کچھ دیر کے بعد حضور ﷺ کے پاس کھجوروں سے بھرا ہوا ایک برتن لایا گیا، تو آپؐ نے یہ کھجوریں اس شخص کو دے دیں اور فرمایا کہ جاؤ، ان کا صدقہ کردو۔ اس نے کہا، خدا کی قسم، مدینے کی حدود میں ہمارے گھر والوں سے زیادہ حاجت مند اور کوئی نہیں ہے۔ اس پر حضور ﷺ ہنس پڑے اور فرمایا جاؤ، یہ اپنے گھر والوں کو کھلا دو۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک کفارے کا مال اپنے گھر والوں کو کھلا دینے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

جواب

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ آدمی کفارے کا مال اپنی ذات پر یا اپنے گھر والوں پر خرچ نہیں کرسکتا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے واضح ہے کہ حضور ﷺ نے اس آدمی کو حکم دیا کہ وہ اپنا مال صدقہ کردے۔ ظاہر ہے کہ اپنی ذات پر یا اپنے گھر والوں پر خرچ کرنے کو صدقہ نہیں کہتے۔ چنانچہ اگر آدمی کفارے کا مال خود کھا لے یا اپنے گھر والوں کو کھلا دے تو کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

اس کے خلاف مذکورہ حدیث سے استدلال درست نہیں، کیونکہ اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ اپنے گھر والوں کو کھلا دینے سے اس آدمی کا کفارہ بھی ادا ہوگیا تھا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اس آدمی کے پاس اپنے گھر والوں

کو کھلانے کے لیے کچھ نہیں تھا' اس لیے حضور ﷺ نے اس کو اجازت دے دی کہ وہ کھجوریں ان کو کھلا دے' اور جب اس کو استطاعت ہو' تب کفارہ ادا کر دے۔

(۴۴) عید کی نماز دوسرے دن ادا کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک مرتبہ رمضان کا مہینہ پورا ہونے کے بعد صحابہ کرام کو شوال کا چاند بادل کی وجہ سے نظر نہ آ سکا اور انہوں نے اگلے دن روزہ رکھ لیا۔ دن کے آخری وقت میں کچھ لوگ آئے اور انہوں نے گواہی دی کہ انہوں نے کل رات شوال کا چاند دیکھا ہے۔ حضور ﷺ نے صحابہؓ کو روزہ توڑ دینے اور اگلے دن عید کی نماز پڑھنے کے لیے عید گاہ میں جمع ہونے کا حکم دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک عید کے دن نماز کا وقت گزر جانے کے بعد اگلے دن نماز نہیں پڑھی جا سکتی۔

جواب

اس مسلک کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف درست نہیں ہے۔ احناف کی فقہ و فتاویٰ کی تمام معتبر کتابوں میں کسی اختلاف کے ذکر کے بغیر' مندرجہ بالا حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ عید کے دن کسی عذر کی بنا پر نماز نہ پڑھ سکنے کی صورت میں اگلے دن عید کی نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ صاحب بحر الرائق لکھتے ہیں:

"معتبر کتابوں میں اس مسئلے کے متعلق کوئی اختلاف مذکور نہیں۔ صرف مجتبیٰ میں امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار کے حوالے سے مذکور ہے کہ یہ رائے

امام ابو یوسفؒ کی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر پہلے دن عید کی نماز رہ جائے تو اس کی قضا نہیں کی جا سکتی۔" (ج ۲' ص ۱۳۳)

یعنی امام صاحب کی طرف اس رائے کو منسوب کرنے کے لیے واحد ماخذ شرح معانی الآثار ہے اور اس کی پوزیشن بھی یہ ہے کہ خود امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ:

"یہ مسلک بعض لوگوں کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کا ہے' جبکہ امام ابو یوسفؒ اور اسی طرح امام احمدؒ کی روایت میں امام صاحبؒ کی الگ رائے کا ذکر نہیں ملتا۔" (ج ا' ص ۲۲۷ طبع دہلی)

صاحب المغنی نے بھی امام صاحبؒ کی طرف اس قول کی نسبت حکی (منقول ہے) کے کمزور لفظ کے ساتھ کی ہے۔ (ج ۲' ص ۳۹۱) جبکہ اس کے مقابلے میں امام ابن حزمؒ نے صراحت سے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اس مسئلے میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے۔ (محلی ج ۳' ص ۹۷)

(۴۵) "مصراۃ" کی بیع

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو حدیثیں نقل کی ہیں' جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ جس شخص نے مصراۃ (ایسا جانور جس کا دودھ کچھ دنوں سے نہ دوہا گیا ہو اور ان دنوں کا دودھ تھنوں میں جمع ہو جانے سے دیکھنے والا یہ سمجھے کہ یہ جانور زیادہ دودھ والا ہے) کو خریدا تو معلوم ہو جانے کے بعد اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اس جانور کو اپنے پاس رکھے اور چاہے تو بائع کو واپس کر دے اور واپس کرنے کی صورت میں ایک صاع کھجور یا گندم بھی اس استعمال شدہ دودھ کے عوض میں بائع کو دے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کا مسلک اس کے خلاف ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک اس حدیث میں مذکور حکم کے متعلق یہ ہے کہ یہ مذکورہ صورت مسئلہ کے بارے میں کوئی عام اور کلی قانون نہیں جس کی پابندی ہر مقدمے میں' ہر حال میں اور ہر زمانے میں ضروری ہو' بلکہ یہ بائع اور مشتری کے درمیان محض صلح کی ایک صورت کا بیان ہے جس پر وہ اگر راضی ہو جائیں تو بہتر' ورنہ دوسرے طریقے سے ان کے مقدمے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ گویا' فقہ کی اصطلاح میں' آنحضرتؐ نے یہ حکم تشریع کے طور پر نہیں بلکہ قضا کے طور پر دیا تھا۔

حدیث کے اس حکم کو عام اور ابدی نہ ماننے اور اس کو محض مصالحت پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکم متعدد پہلوؤں سے شریعت کے ثابت شدہ اصول کلیہ اور قوی عقلی قیاسات کے خلاف ہے۔ چنانچہ دیکھئے:

۱۔ مذکورہ حدیث میں خریدار کو یہ حق دیا گیا ہے کہ جانور اگر "مصراۃ" ہو تو وہ اس کا دودھ دوہ لینے کے بعد اسے رد کر سکتا ہے' جبکہ خرید و فروخت کے معاملات کا یہ عام اصول ہے کہ خریدی ہوئی چیز میں اگر کوئی عیب نکل آئے اور خریدار کو نقصان ہو تو اسے یہ چیز بائع کو واپس کرنے کا حق اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ چیز بعینہ اسی طرح موجود ہو جس طرح خریدی گئی تھی اور اس میں کوئی تغیر نہ آنے پایا ہو۔ مثال کے طور پر ایک آدمی نے کچھ کپڑا یہ سمجھ کر خریدا کہ یہ اچھے معیار کا ہے' بعد میں معلوم ہوا کہ وہ گھٹیا کپڑا ہے تو اس کو حق ہے کہ وہ کپڑا بائع کو واپس کر کے اپنی رقم اس سے واپس لے لے۔ لیکن اگر خریدار نے' مثلاً" کپڑے کو کاٹ لیا ہو تو اب وہ بائع کو اپنا کپڑا واپس لینے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس صورت میں خریدار کو ہونے والے نقصان کی تلافی کی شکل یہ ہوتی ہے کہ بائع نے کپڑے کی صحیح قیمت سے زائد جو رقم لی ہے' وہ خریدار کو لوٹا دے۔

اس اصول کی رو سے' مصراۃ کو واپس کرنے کا حق خریدار کو نہیں ہونا

چاہئے' کیونکہ بائع نے جب اس کو بیچا تھا تو اس وقت اس کے تھنوں میں کچھ دودھ موجود تھا۔ یہ دودھ خریدار استعمال کر چکا ہے اور اس کی جگہ جانور کے تھنوں میں نیا دودھ پیدا ہو چکا ہے' جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب جانور اس حالت میں موجود نہیں ہے جس طرح کہ اس کو خریدا گیا تھا۔ چنانچہ خریدار کو اسے واپس کرنے کا حق بھی نہیں ہونا چاہئے۔ رہا خریدار کا نقصان تو عقل و عرف کی رو سے اس کی تلافی کا طریقہ' جیسا کہ اوپر کی مثال میں عرض کیا گیا' یہ ہے کہ بائع نے جانور کی صحیح قیمت سے زائد جو رقم دھوکہ دے کر خریدار سے لی ہے' وہ خریدار کو واپس لوٹا دے۔

۲۔ اس حدیث میں یہ حکم ہے کہ خریدار' جانور کو واپس کرنے کے ساتھ اس کے استعمال کیے جانے والے دودھ کا تاوان (ایک صاع کھجور) بھی بائع کو دے' جبکہ شریعت کے ایک مسلم اصولی قاعدے کی رو سے اس صورت میں خریدار پر تاوان لازم ہی نہیں آتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت کا یہ مسلمہ اور مجمع علیہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی چیز کسی شخص کی ضمان میں ہو' یعنی وہ اس کے خرچہ اور اس کے نقصان کا ذمہ دار ہو تو اس کے فائدے کا مستحق بھی وہی ہوتا ہے۔ یہ قاعدہ خود آنحضرت ﷺ نے بیان فرمایا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں ایک آدمی نے غلام خریدا اور کچھ عرصہ تک اس سے خدمت لیتا رہا۔ پھر اس کے کسی عیب کا پتہ چل گیا تو اس نے آپؐ کی عدالت میں مقدمہ دائر کر دیا۔ آپؐ نے فیصلہ فرمایا کہ وہ غلام بائع کو واپس کیا جائے۔ اس پر بائع نے اعتراض کیا کہ اس شخص نے تو غلام سے اتنا عرصہ خدمت بھی لی ہے (اس کا عوض مجھے دلایا جائے) تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فائدہ ضمانت کے بدلے میں ہے۔" (ابو داؤد ج ۲' ص ۱۳۹۔ طحاوی ج ۲' ص ۱۴۹۔ سنن بیہقی ج ۵' ص ۳۲۱۔ ترمذی ج ۱' ص ۱۴۲ طبع مکتبہ رحیمیہ دیوبند۔ مستدرک حاکم ج ۲' ص ۱۵۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: "یہ حدیث حسن اور

ہے اور اسی پر اہل علم کے ہاں عمل ہے۔" ابن قطانؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے: تلخیص الحبیر ج ۳ ص ۲۲۔ امام حاکمؒ اور امام ذہبیؒ نے بھی اس کو صحیح قرار دیا ہے۔)

امام ابن اثیر آنحضرت ﷺ کے اس فرمان (الخراج بالضمان) کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الخراج بالضمان (فائدہ ضمانت کے بدلے میں ہے): اس حدیث میں خراج سے مراد وہ فائدہ ہے جو خریدی ہوئی چیز' مثلاً" غلام یا لونڈی یا اور کسی چیز سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ آدمی کوئی چیز خریدے اور کچھ عرصہ اس سے فائدہ اٹھائے' پھر اس میں کسی عیب پر مطلع ہو جائے جو بائع نے اس کو نہیں بتایا تھا یا وہ خود اس کو نہیں جان سکا تھا' تو اس کو حق ہے کہ وہ چیز رد کر کے اپنی قیمت واپس لے لے' اور (اس دوران میں) اس چیز سے جو فائدہ اٹھایا گیا ہے" وہ خریدار کا حق ہوگا' کیونکہ یہ چیز (خریدار کی ضمان میں تھی' یعنی) اگر خریدار کے ہاتھ میں ضائع ہو جاتی تو اس نقصان کا ذمہ دار وہی ہوتا اور بائع پر اس کا نقصان نہ ڈالا جاتا۔ (اسی طرح اس سے حاصل ہونے والے فائدے کا مستحق بھی وہی ہوگا)" (النہایہ ج ۲ ص ۱۹)

گویا شریعت کا یہ اصولی قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کے خرچہ اور اس کے نقصان کا ذمہ دار ہوگا' وہی اس کے نفع کا مستحق بھی ہوگا۔ اب زیر بحث مسئلے میں دیکھئے' مصراۃ کے خرچہ کا ذمہ دار سراسر خریدار ہے اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو یہ نقصان بھی اسی کے کھاتے میں آئے گا' چنانچہ اس جانور سے حاصل ہونے والا دودھ بھی اسی کا حق ہے۔ جب یہ دودھ اس کا حق ہے تو پھر اس کو استعمال کرنے کا تاوان ادا کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

علاوہ ازیں خریدار پر اس طرح تاوان لازم کرنے میں ایک اور خرابی بھی پائی جاتی ہے' جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

سے روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے ادھار کے بدلے میں ادھار کی بیع سے منع فرمایا۔ (دار قطنی ج ۲ ص ۳۱۹۔ سنن بیہقی ج ۵ ص ۲۹۰۔ طحاوی ج ۲ ص ۱۲۹ اور مستدرک ج ۲ ص ۵۷) اس کی تشریح میں حدیث و لغت کے معروف امام ابو عبیدؒ فرماتے ہیں:

"اس کی تفسیر یہ ہے کہ مثلاً" کوئی آدمی دوسرے آدمی سے سو درہم کے عوض میں گندم کی بیع کر لے اور دونوں میں یہ طے پائے کہ قیمت پیشگی ادا کی جائے گی جبکہ گندم ایک سال کے بعد وصول کی جائے گی۔ سال کے بعد جب گندم دینے کا وقت آیا تو بائع نے کہا کہ میرے پاس گندم تو نہیں ہے' البتہ یہ گندم (جو میرے ذمہ تمہاری بنتی ہے)' تم مجھے دو سو درہم میں بیچ دو۔ میں تمہیں یہ رقم ایک ماہ کے بعد ادا کر دوں گا۔ دونوں کے درمیان یہ سودا طے پا جاتا ہے لیکن (قیمت اور گندم کی) باہمی وصولی نہیں ہوتی' تو یہ ایک قرض تھا جو دوسرے قرض کی طرف منتقل ہو گیا (یعنی پہلے اس بائع کے ذمہ خریدار کی گندم واجب الاداء تھی' اب اس کی جگہ دو سو درہم واجب الاداء ہو گئے ہیں اور اسی سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے) اس کے علاوہ جس صورت میں بھی یہ معاملہ ہو' اس کا حکم یہی ہے۔" (لسان العرب' مادہ کلا' ج ۱۲' ص ۱۳۳)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں اس کی صورت یوں آئی ہے کہ وہ مدینہ کے بازار بقیع میں اونٹوں کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ انہوں نے آنحضرت ﷺ سے سوال کیا کہ کیا قیمت دیناروں میں طے کر کے' ان کے مساوی درہموں میں وصول کر لینا درست ہے؟ تو آپؐ نے کہا کہ کوئی حرج نہیں' بشرطیکہ اسی دن کے بھاؤ کے مطابق درہم لیے جائیں اور تم دونوں بیع کرنے کے بعد جدا نہ ہو گئے ہو اور پہلے سے تمہارے درمیان دیناروں کے ساتھ درہموں کا تبادلہ طے ہو چکا ہو۔ (رواہ الخمسہ: نیل الاوطار ج ۵ ص ۲۵۴)

اگر دیناروں کے بدلے میں درہموں کا دینا طے ہو چکنے کے بعد درہموں کی

وصولی کیے بغیر بائع اور مشتری جدا ہو جائیں تو اس میں بیع "ادھار کے بدلے میں ادھار" کی صورت بن جاتی ہے' کیونکہ یہ تبادلہ طے ہونے سے پہلے مشتری کے ذمے میں دینار لازم تھے جو ابھی تک ادا نہ کرنے کی وجہ سے ادھار ہیں' پھر جب ان کے بدلے میں درہموں کا دینا طے ہوا تو ضروری ہے کہ جدا ہونے سے پہلے ان کی ادائیگی کر دی جائے' ورنہ جدا ہونے کے بعد یہ بھی ادھار بن جائیں گے۔ اس طرح ادھار کے بدلے میں ادھار کی صورت بن جائے گی' اس لیے حضور ﷺ نے اس تبادلے کے لیے شرط لگائی کہ یہ بائع اور مشتری کے جدا ہونے سے قبل ہونا چاہیے۔

یہ تفصیلی تمہید سمجھنے کے بعد اب دیکھئے' زیر بحث مسئلے میں مشتری نے جب مصراۃ کو واپس کیا تو اس کا استعمال شدہ دودھ اس کے ذمے قرض ہوا جو اس نے بائع کو ادا کرنا ہے۔ جب ہم نے اس پر بطور تاوان ایک صاع کھجوریں ادا کرنے کو لازم قرار دیا تو دودھ کے بجائے اب یہ کھجوریں اس کے ذمے قرض قرار پائیں۔ یعنی پہلے اس کے ذمے دودھ قرض تھا' اب اس کے بجائے کھجوریں قرض ہو گئیں' چنانچہ ادھار کے بدلے میں ادھار کی صورت بالکل نمایاں طور پر موجود ہے۔

۳۔ اس حدیث میں استعمال شدہ دودھ کا تاوان ایک صاع کھجور مقرر کیا گیا ہے' جبکہ یہ بھی شریعت کے ثابت شدہ اصول کے خلاف ہے:

پہلی بات تو یہ ہے کہ ضمان (یعنی کسی چیز کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کی تلافی) کے باب میں یہ قاعدہ مجمع علیہ ہے کہ اس کی دو ہی صورتیں ہیں: ایک مثلی اور دوسری معنوی۔ مثلی سے مراد یہ ہے کہ جو چیز ضائع ہوئی ہے' اسی طرح کی چیز انہی صفات کے ساتھ اور اتنی ہی مقدار میں حق دار کو دی جائے۔ اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ اگر اسی طرح کی کسی دوسری چیز کا ملنا یا ادا کرنا متعذر ہو تو ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کی جائے۔ مثال کے طور پر اگر کسی شخص نے دوسرے

شخص کا ایک کلو بھینس کا دودھ ضائع کر دیا تو اس پر لازم ہے کہ اسے ایک کلو بھینس ہی کا دودھ خرید کر دے' یہ ضمان مثلی ہو گی۔ اور اگر دودھ کسی طرح میسر نہ ہو سکے تو اس کی قیمت ادا کرے' یہ ضمان معنوی ہو گی۔ اس اصول کی روشنی میں مصراۃ کے استعمال شدہ دودھ کی یا تو مثل ادا کرنی چاہیے' یعنی اتنی ہی مقدار میں دودھ' یا اس کے متعذر ہونے کی صورت میں دودھ کی قیمت۔ جبکہ ایک صاع کھجور نہ اس کی مثل ہے اور نہ قیمت' اور یہ ضمان کے باب میں شریعت کے مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ نصوص قطعیہ اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ ضمان ہمیشہ تلف شدہ چیز کے مساوی ہوتی ہے' یعنی جتنی چیز ضائع ہو گی' اسی کے مطابق اس کی ضمان ہو گی۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ضمان' نقصان سے کم یا زیادہ ہو۔ جبکہ اس حدیث میں ضمان کی مقدار' مطلقاً ایک صاع کھجور قرار دی گئی ہے' خواہ دودھ زیادہ استعمال ہوا ہو یا کم۔ اس صورت میں ضمان کے' نقصان سے کم یا زیادہ ہو جانے کا غالب امکان ہے اور یہ چیز بھی' جیسا کہ ہم نے عرض کیا' شریعت کے خلاف ہے۔

مندرجہ بالا تفصیلی بحث سے واضح ہے کہ حدیث میں وارد ہونے والے مذکورہ حکم کو اگر عمومی قانون مان لیا جائے تو شریعت کے بہت سے اصولوں کی خلاف ورزی لازم آتی ہے' اس لیے امام ابو حنیفہؒ نے اس حدیث کو قانون کے بجائے مصالحت پر محمول کیا ہے' جس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ مشتری کو اصولاً جانور واپس کرنے کا اور بائع کو اصولاً دودھ کا تاوان لینے کا حق نہیں' لیکن اگر دونوں فریق اپنا اپنا حق چھوڑ کر صلح کا یہ طریقہ اختیار کر لیں تو شریعت کی نگاہ میں یہ بہتر ہے۔ تاہم قانون یہ نہیں ہے کہ اس طرح کے ہر مقدمے میں یہی فیصلہ کیا جائے' اگرچہ فریقین اس پر رضامند نہ ہوں۔

"قانون" اور "مصالحت" کی صورتوں میں فرق کو مزید واضح کرنے کے لیے

ہم یہاں، آنحضرت ﷺ کے فیصلوں میں سے دو مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ ایک انصاری صحابیؓ کا حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے مدینہ منورہ کے مقام حرہ میں موجود پانی کی نہروں کے معاملے میں جھگڑا ہو گیا۔ صورت حال یہ تھی کہ زمینوں کو سیراب کرنے والی یہ چھوٹی چھوٹی نالیاں حضرت زبیرؓ کی زمین سے گزر کر اس انصاری کی زمین کو جاتی تھیں۔ حضرت زبیرؓ ان نالیوں کا پانی روک لیتے تا کہ ان کی زمین اچھی طرح سیراب ہو جائے، پھر پانی چھوڑتے۔ انصاری کا مطالبہ یہ تھا کہ پانی کو میری طرف آنے دو، گویا مقصد یہ تھا کہ پہلے میں اپنی زمینوں کو سیراب کر لیا کروں، اور تم بعد میں سیراب کیا کرو، جبکہ حضرت زبیرؓ نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ معاملہ حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو حضور ﷺ نے حضرت زبیرؓ سے کہا کہ ایک مرتبہ زمینوں کو پانی پلا کر پھر (پانی نہ روکا کرو بلکہ) پانی کو پڑوسی کی طرف جانے دیا کرو۔ یہ سن کر انصاری نے کہا کہ آپ نے زبیر کے حق میں (پہلے سیراب کرنے کا) فیصلہ اس لیے دیا ہے کہ یہ آپ کا پھوپھی زاد بھائی ہے۔ حضور ﷺ کا چہرہ مبارک غصے سے سرخ ہو گیا اور آپؐ نے زبیر رضی اللہ عنہ سے کہا: اپنی زمین کو پانی پلاؤ، پھر پانی کو روک رکھو، یہاں تک کہ درختوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔ اس کے بعد پانی چھوڑا کرو۔ (صحیح بخاری مع الفتح، باب سکر الانہار، کتاب المساقاۃ، ج ۵، ص ۳۴)

یعنی حضرت زبیرؓ کا اصل حق تو یہی تھا کہ وہ اپنی زمین کو اچھی طرح سیراب کرنے کے بعد پانی چھوڑیں، تاہم حضور ﷺ نے صلح کرانے کی غرض سے ایسا فیصلہ کیا کہ ان کی زمین کو بھی پانی پہنچ جائے اور انصاری کی زمین تک پانی کے پہنچنے میں بھی تاخیر نہ ہو۔ لیکن اس انصاری نے اس فیصلے پر بھی ناشکری کا اظہار کیا تو حضور ﷺ نے اس کو دی گئی رعایت واپس لے لی اور اصل قانون کے مطابق فیصلہ کر دیا۔

۲۔ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ حضرت کعب رضی اللہ عنہ کا حضرت عبد

اللہ بن ابی حدردؓ کے ذمے کچھ قرض تھا۔ ایک دن انہوں نے مسجد نبوی میں ان سے قرض کی واپسی کا تقاضا کیا اور جھگڑے میں ان کی آوازیں کچھ بلند ہو گئیں جن کو حضور ﷺ نے بھی اپنے حجرے میں سن لیا۔ حضور ﷺ نے باہر تشریف لا کر ان میں اس طرح صلح کرائی کہ حضرت کعبؓ کو کہا کہ آدھا قرض معاف کر دو اور حضرت ابن ابی حدردؓ کو حکم دیا کہ اب اٹھو اور باقی کا آدھا قرض ادا کر دو۔ (کتاب الخصومات، باب کلام الخصوم بعضہم فی بعض، ج ۵، ص ۷۳)

ظاہر بات ہے کہ یہ کوئی عام حکم نہیں ہے کہ جب بھی قرض خواہ اور مقروض میں جھگڑا ہو تو قاضی آدھا قرض معاف کر دے، بلکہ یہ محض صلح کرانے کا ایک طریقہ ہے، جس کے لیے فریقین کا رضامند ہونا ضروری ہے۔

بعینہ یہی معاملہ، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، مصراۃ کے بارے میں وارد ہونے والی زیر بحث حدیث کا ہے۔

(۴۶) مختلف قسم کے پھلوں کو ملا کر نبیذ بنانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے چار احادیث نقل کی ہیں، جن میں ذکر ہے کہ حضورؐ نے مختلف قسم کے پھلوں کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا، جیسے تر کھجور اور خشک انگور، تر اور خشک کھجور، خشک کھجور اور انگور، اور فرمایا کہ ان کی علیحدہ علیحدہ نبیذ بناؤ۔ (کھجور یا انگور کو ایک مدت تک پانی میں رکھنے سے پانی میٹھا ہو جاتا ہے، اس کو "نبیذ" کہتے ہیں، اور اگر یہ زیادہ دیر تک پانی میں پڑے رہیں تو نبیذ میں نشہ بھی آ جاتا ہے)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مذکورہ قسموں کو ملا کر نبیذ بنانا جائز ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی' اور ایسی نبیذ سے اس لیے منع کیا گیا کہ اس میں نشہ بہت جلد آ جاتا ہے' اس لیے احتیاط اسی میں ہے کہ ایسی نبیذ نہ بنائی جائے۔ تاہم اگر ایسی نبیذ بنالی جائے تو اس میں نشہ آنے سے پہلے پہلے اس کو پینا درست ہے۔ چنانچہ جن صحابہؓ کرام سے نہی کی مذکورہ روایت مروی ہے' ان میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں (ابن ابی شیبہ' مسند احمد' سنن نسائی' فتح الباری ج ۱۰' ص ۶۸) لیکن خود ان کے عمل سے ایسی نبیذ کا پینا ثابت ہے۔ امام محمد کی "الآثار" میں روایت ہے کہ ابن زیاد کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے عبد اللہ بن عمرؓ کے پاس روزہ افطار کیا تو انہوں نے مجھے عجوہ کھجور اور خشک انگوروں کی بنی ہوئی نبیذ پلائی۔ (ص ۱۸۲) اور دوسری روایت میں نافعؒ بیان کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن عمرؓ کے لیے خشک انگور کی نبیذ بنائی جاتی تھی' لیکن وہ ان کے معدہ کو موافق نہ آئی تو انہوں نے اپنی باندی سے کہا کہ اس میں کچھ کھجوریں بھی ڈال دیا کرو۔ (ص ۱۸۳)

(۴۷) حلالہ کی نیت سے نکاح کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ حضورؐ نے حلالہ کرنے والے اور حلالہ کرانے والے دونوں پر لعنت کی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر کسی آدمی نے حلالہ کی نیت سے کسی عورت کے ساتھ نکاح کیا' پھر اس کو وہ عورت پسند آ گئی تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کو اپنے پاس ہی رکھ لے۔

جواب

اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی کو طلاق مغلظہ دے

دے تو وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں رہتی۔ اس کی صرف ایک صورت ہے کہ یہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنے کے بعد اس سے ہم بستری بھی کرے اور پھر اس سے بھی طلاق مل جائے تو اب پہلے شوہر کے ساتھ اس کا دوبارہ نکاح کرنا حلال ہے۔

لیکن پہلے شوہر سے طلاق ملنے کے بعد کسی دوسرے آدمی سے اس نیت کے ساتھ نکاح کرنا کہ اس سے ہم بستری کر کے طلاق لے لے گی اور پھر پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کرے گی' شریعت کی رو سے بالکل حرام ہے اور رسول اللہ ﷺ نے' جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے' ایسا کرنے والے اور کرانے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

اس فعل کی حرمت مسلم ہونے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی مرد و عورت نے اس شرط کے ساتھ نکاح کر لیا تو کیا ان کا نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اس فعل کا گناہ ہونے کے باوجود' چونکہ ان کا نکاح اپنی شرائط کے مطابق ہوا ہے' اس لیے یہ نکاح درست ہوگا اور اگر یہ آدمی اس عورت کو اپنے پاس رکھنا چاہے تو درست ہے۔ گویا امام صاحب "حلالہ" کے عمل کو حرام اور باعث گناہ مانتے ہوئے' نکاح کو درست اور موثر مانتے ہیں۔ اور اس کے لیے ان کا استدلال حضرت عمرؓ کے فیصلے سے ہے:

۱۔ ابن جریر کی "تہذیب الآثار" میں روایت ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی۔ پھر ایک آدمی سے کہا کہ وہ اس کی بیوی سے نکاح کر کے اس کو اس کے لیے حلال کر دے۔ اس آدمی نے نکاح کے بعد عورت کو طلاق دینے سے انکار کر دیا۔ حضرت عمر کے پاس جب مقدمہ گیا تو انہوں نے اس کے نکاح کو درست قرار دیا اور اس آدمی کو اجازت دی کہ وہ اس عورت کو اپنے پاس رکھے۔ (کنز العمال ج ۹' ص ۷۰۴)

۲۔ امام شافعیؒ کی "الام"' سنن بیہقی اور مصنف عبد الرزاق میں روایت

ہے کہ ایک عورت کو اس کے خاوند نے تین طلاقیں دے دیں۔ پھر ایک آدمی سے رابطہ کیا گیا کہ وہ اس عورت سے نکاح کر کے اس کو حلال کر دے۔ جب نکاح ہو گیا تو اس عورت نے اس آدمی سے کہا کہ اب تم مجھے طلاق نہ دینا۔ جب صبح ہوئی تو اس آدمی نے طلاق دینے سے انکار کر دیا۔ معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے اسے حکم دیا کہ وہ اس عورت کے ساتھ اپنے نکاح کو برقرار رکھے اور اس کو طلاق نہ دے' نیز اس کو دھمکی دی کہ اگر اس نے طلاق دی تو اسے سزا دی جائے گی۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۶' ص ۲۶۷)

(۴۸) "لقطہ" امانت ہے

اس مسئلے کے تحت امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ سے لقطہ (یعنی گری پڑی چیز جس کو کسی نے بغرض حفاظت اٹھا لیا ہو) کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا' ایک سال تک اس کا اعلان کرو' اگر اس کا مالک آ جائے تو درست' ورنہ اس کو خرچ کر لو۔ دوسری روایت میں ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کے زمانے میں مجھے کسی جگہ سو دینار پڑے ہوئے ملے' میں نے حضورؐ کو بتایا تو آپ نے فرمایا: ایک سال تک اس کا اعلان کرو۔ میں نے ایک سال تک اعلان کیا' لیکن اس کا مالک نہ ملا۔ میں نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور بتایا تو آپؐ نے فرمایا: ایک سال تک اس کا اعلان کرو۔ اگر مالک مل جائے تو اسے دے دو' ورنہ اس کی مقدار' برتن اور منہ بند اچھی طرح ذہن نشین کر لو' پھر یہ تمہارے اپنے مال کی طرح ہو گا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر اس مال کو خرچ کر لینے کے بعد مالک آ گیا تو اسے تاوان ادا کرنا پڑے گا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا یہ مسلک حضور ﷺ اور صحابہؓ کرام کی سنت کے مطابق ہے' کہ اگر ایک سال تک لقطہ کا اعلان کرنے کے بعد مالک نہ ملے تو ملتقط (جس کے پاس وہ چیز موجود ہے) کو اسے استعمال کر لینے کی اجازت تو ہے' لیکن یہ چیز اس کے ذمے باقی رہے گی اور اگر اب بھی مالک آ گیا تو اصل چیز یا اس کی قیمت اس کو ادا کرنا ضروری ہو گا۔

۱۔ صحیح بخاری میں زید بن خالدؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ سے لقطہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:

"ایک سال تک اس کا اعلان کرو' پھر اس کا منہ بند اچھی طرح پہچان لو اور اس کو خرچ کر لو۔ پس اگر اس کا مالک آ جائے تو اس کو (اصل چیز' یا اصل چیز کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کی قیمت) ادا کر دو۔" (ج ۱' ص ۳۲۹)

مسلم کی روایت میں ہے:

"پھر اس کو خرچ کر لو' اور یہ تمہارے ذمے امانت ہو گی۔" (ج ۲' ص ۷۷)

طحاوی کی روایت میں ہے:

"اگر اس کا مالک نہ ملے تو اسے استعمال کرتے رہو' اور یہ تمہارے پاس امانت ہو گی' پھر اگر اس کا مالک کسی بھی وقت آ جائے تو اسے وہ چیز واپس کر دو۔" (ج ۲' ص ۲۵۱)

ابو داؤد کی روایت میں ہے:

"اگر اس کا مالک آ جائے تو اسے دے دو' ورنہ اس کا برتن اور منہ بند اچھی طرح پہچان لو' پھر اسے کھا لو۔ پھر اگر اس کا مالک آ جائے تو وہ چیز اس کو ادا کر دو۔"

ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں اگرچہ واپس کرنے کا ذکر نہیں ہے' لیکن یہ صاف مذکور ہے کہ اس چیز کو اچھی طرح پہچان لینا چاہیے۔ اگر اب یہ چیز مالک کو

واپس کرنا ضروری نہیں تو ان چیزوں کی شناخت کرنے کا کوئی معنی نہیں۔ ان کی شناخت کا فائدہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ اصل مالک کے آنے کے بعد یہ چیز (اگر اصل چیز موجود ہو) یا اس کی قیمت (اگر اصل چیز موجود نہ ہو) مالک کو ادا کی جائے گی۔

۲۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ انہیں کسی جگہ سے ایک دینار پڑا ہوا ملا۔ انہوں نے نبی ﷺ سے پوچھا تو آپؐ نے جواب دیا کہ یہ رزق ہے (اسے کھا لو)۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسے اپنے اور فاطمہ رضی اللہ عنہا پر خرچ کر لیا' اس کے بعد دینار کا مالک پکارتا ہوا آ گیا تو حضور ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اسے دینار ادا کر دو۔ (الام للشافعیؒ ج ۴' ص ۶۷۔ ابن حجرؒ نے تلخیص میں ابو داؤد کے حوالے سے یہ روایت نقل کر کے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے: ج ۳' ص ۷۵)

۳۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جس آدمی نے کوئی گری پڑی چیز اٹھائی ہے' وہ ایک سال تک اس کا اعلان کرے۔ اگر مالک آ جائے تو اسے دے دے' ورنہ اس کا صدقہ کر دے۔ پھر اگر اس کے بعد مالک آ گیا تو اسے اختیار ہے کہ صدقہ کرنے والے سے اپنی چیز کی مثل وصول کر لے' اس صورت میں صدقہ کا ثواب ملتقط کو ہو گا' یا اس کے صدقے کو درست قرار دے' اس صورت میں صدقے کا ثواب مالک کو ہو گا۔" (الآثار لمحمدؒ ص ۱۹۷۔ سنن بیہقی ج ۶' ص ۱۸۸)

(۴۹) کچے پھل کی بیع کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے نو روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ پھلوں کی بیع ان کی "صلاح" ظاہر ہو جانے سے پہلے کی جائے۔ ایک روایت میں ہے کہ حضور ﷺ سے پوچھا گیا کہ "صلاح" کے [illegible] آفت اور بیماریاں دور ہو

جائیں اور خالص تندرست پھل رہ جائے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے پھل کی بیع کرنے سے منع فرمایا' یہاں تک کہ وہ ہر بیماری سے محفوظ ہو جائے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک کچے پھل کی بیع بھی کی جا سکتی ہے۔

جواب

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ کچے پھلوں کی بیع مطلقاً منع نہیں ہے' بلکہ اس کی ممانعت اس وجہ سے ہے کہ کچے پھلوں کی بیع کرنے کی صورت میں یہ خطرہ موجود رہتا ہے کہ پکنے سے پہلے پھلوں کو کوئی خرابی لاحق ہو جائے اور وہ برباد ہو جائیں۔ اس صورت میں خریدار کی رقم' جو وہ ادا کر چکا ہے' ضائع چلی جائے گی اور بائع اور خریدار میں جھگڑا پیدا ہو جائے گا۔ حضور ﷺ نے بھی یہ حکم اسی وجہ سے دیا ہے۔ صحیح بخاری میں روایت ہے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"حضور ﷺ کے زمانے میں لوگ (کچے) پھلوں کی بیع کیا کرتے تھے۔ پس جب پھل کٹنے کا وقت آتا اور خریدار پھل وصول کرنے آتے تو کہتے کہ پھل خراب ہو گیا ہے۔ اس کو بیماری لاحق ہو گئی ہے۔ اس کو فلاں اور فلاں بیماری لگ گئی ہے اور اس طرح کی دوسری بیماریاں لگ جاتیں' جن کی وجہ سے خریدار قیل و قال کرتے۔ جب حضور ﷺ کے پاس ایسے جھگڑوں کی کثرت ہو گئی تو آپ نے فرمایا: اگر تم جھگڑوں سے باز نہیں آتے تو جب تک پھلوں کی "صلاح" ظاہر نہ ہو جائے' اس وقت تک ان کی بیع نہ کیا کرو۔" (ج ۱' ص ۲۹۳)

صحیح بخاری ہی میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے پھلوں کے سرخ ہو جانے سے پہلے (جو کہ پکنے کی علامات میں سے ہے) ان کی بیع سے منع کیا اور فرمایا:

"بتاؤ تو' اگر اللہ پھل (کے پکنے) کو روک دے (اور وہ خراب ہو جائے) تو کس چیز کے بدلے میں تم اپنے بھائی (خریدار) کا مال لیتے ہو؟" (ج ا' ص ۲۹۳)

اس حکم کے مبنی بر علت ہونے کی وجہ سے فقہا نے بعض صورتوں میں' جہاں یہ علت نہیں پائی جاتی' کچے پھلوں کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ فقہ و حدیث کی کتابوں میں کچے پھلوں کی بیع کی تین صورتیں لکھی ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ کچے پھلوں کی بیع کی جائے اور یہ شرط لگائی جائے کہ پھل کو پکنے کے بعد اتارا جائے گا۔ یہ صورت باجماع فقہا ناجائز ہے' کیونکہ یہ بعینہ وہی صورت ہے جس سے حدیث میں ممانعت وارد ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بیع میں یہ شرط لگائی جائے کہ پھل' بیع کے فوراً بعد کچا ہی اتار لیا جائے گا' یہ صورت باجماع فقہا جائز ہے' کیونکہ اس صورت میں وہ علت موجود نہیں ہے جس کی بنا پر کچے پھلوں کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ پھلوں کو فوراً اتار لینے سے' نہ بعد میں ان کے درختوں پر خراب ہونے کا اندیشہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے خریدار کی رقم ضائع چلے جانے اور بائع اور خریدار میں جھگڑے کی نوبت آئے گی۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کچے پھلوں کی بیع کی جائے اور اس بات کی وضاحت نہ ہو کہ پھل فوراً اتار لیا جائے گا یا کہ پکنے کے بعد اتارا جائے گا' یہ صورت فقہا کے درمیان مختلف فیہ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے' اور بائع کو حق حاصل ہے کہ وہ خریدار کو درختوں سے پھل فوراً اتارنے پر مجبور کرے۔ یہ صورت غور کیجئے تو در حقیقت دوسری صورت ہی کی طرح ہے' یعنی اس میں بھی یہ خطرہ نہیں کہ پھل خراب ہو جائے گا اور خریدار کی رقم ضائع چلی جائے گی' کیونکہ ہمارے نزدیک بائع کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جھگڑا پیدا ہونے

سے بچنے کے لیے' خریدار کو فوراً پھل اتارنے پر مجبور کرے' چنانچہ اس صورت کے جائز ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں۔

(۵۰) لڑکے اور لڑکی کا سن بلوغ

امام ابن ابی شیبہؒ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک روایت نقل کی ہے' جس میں وہ فرماتے ہیں کہ جنگ احد کے موقع پر مجھے حضور ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا' اس وقت میں چودہ سال کا تھا' تو آنحضرت ﷺ نے مجھے بچوں میں شمار کیا (اور مجھے لڑائی میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی) اور غزوہ خندق کے موقع پر مجھے حضور ﷺ کے سامنے پیش کیا گیا' اس وقت میری عمر پندرہ سال (سے زائد) تھی' تو حضور ﷺ نے مجھے اجازت دے دی۔ عبد اللہ بن عمرؓ کے شاگرد' نافعؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہ روایت امیر المومنین عمر بن عبدالعزیزؒ کے سامنے بیان کی تو انہوں نے کہا' یہ (پندرہ سال کی عمر) بڑے اور چھوٹے کے درمیان حد ہے۔ پھر انہوں نے اپنے عمال سلطنت کو لکھ بھیجا کہ وہ پندرہ سال کی عمر کے لڑکے کو فوجیوں کی بھرتی میں لے لیں اور چودہ سال کے لڑکوں کو بچوں میں شمار کریں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک لڑکی جب تک سترہ یا اٹھارہ سال کی عمر کو نہ پہنچ جائے' اس پر شرعی احکام فرض نہیں ہوتے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر لڑکے میں بلوغت کی علامات' مثلاً احتلام' بالوں کا اگنا وغیرہ ظاہر نہ ہوں تو اس کے لیے آخری حد اٹھارہ سال کی عمر ہے' اس کے بعد اس کا شمار بالغوں میں ہوگا' جبکہ لڑکی کے لیے' علامات بلوغ ظاہر

نہ ہونے کی صورت میں' آخری حد سترہ سال ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں بلوغ کو "اشد" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' اور اس کی تفسیر میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ "اشد" اٹھارہ سال سے لے کر چالیس سال تک کو کہتے ہیں۔ (تفسیر ابن جریر طبری' ج ۳' ص ۱۰۵) علاوہ ازیں ائمہ لغت میں سے زجاج اور ازہریؒ سے بھی یہ تفسیر منقول ہے۔ (لسان العرب' مادہ "شدد" ج ۷' ص ۵۶) اور قتبیؒ نے بھی یہی تفسیر کی ہے۔

لڑکی میں چونکہ لڑکے کی بہ نسبت بلوغ جلدی آ جاتا ہے' اس لیے اس کے حق میں ایک سال کی کمی کر دی گئی ہے۔

رہا عبد اللہ بن عمرؓ کا واقعہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک خاص واقعہ ہے' جس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ پندرہ سال کی عمر میں بالغ ہو گئے تھے' اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر لڑکا پندرہ سال کی عمر میں بالغ ہو جاتا ہے' بالخصوص جبکہ بحث اس صورت میں ہے جب کہ لڑکے میں علامات بلوغ ظاہر نہ ہوئی ہوں۔

(۵۱) کچے پھلوں کا تخمینہ لگا کر زکوٰۃ وصول کرنا

اس مسئلے کے تحت امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو بھیجا کہ وہ لوگوں کے باغوں میں درختوں پر لگے ہوئے انگوروں کا تخمینہ لگا کر آئیں تا کہ خشک ہو جانے کے بعد ان کی زکوٰۃ وصول کی جائے' جیسا کہ کھجور کے درختوں کے پھل کا تخمینہ لگا کر بعد میں پکی ہوئی کھجوروں کی زکوٰۃ وصول کی جاتی ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضورؐ نے عبد اللہ بن رواحہؓ کو تخمینہ لگانے کے لیے بھیجا۔ تیسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: جب تم تخمینہ لگاؤ تو کچھ مقدار چھوڑ دیا کرو۔ چوتھی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن رواحہؓ نے اہل خیبر کے پھلوں کا تخمینہ

چالیس ہزار وسق لگایا۔ پانچویں روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ' ابو حثمہؓ کو کھجور کے درختوں کا تخمینہ لگانے کے لیے بھیجا کرتے تھے۔

اعتراض

یہ روایات نقل کرنے کے بعد امام ابن ابی شیبہؒ نے امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ تخمینہ لگانے کو جائز نہیں سمجھتے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک' درحقیقت وہ نہیں ہے جو امام ابن ابی شیبہؒ نے بیان کیا ہے' بلکہ امام صاحبؒ بھی تخمینہ لگانے کو درست قرار دیتے ہیں' البتہ وہ فرماتے ہیں کہ پھل کے پکنے سے قبل تخمینہ لگانے کا مقصد صرف یہ ہے کہ پھلوں کے کٹنے سے پہلے یہ اندازہ کر لیا جائے کہ اس سال کتنا پھل ہو گا' تا کہ پھلوں کے مالک عشر کی صحیح مقدار ادا کرنے میں خیانت نہ کر سکیں' اور چونکہ عام طور پر بہت سے پھل خراب ہو جاتے اور کچھ جھڑ جاتے ہیں' اس لیے تیسری حدیث کے مطابق' اصل اندازے سے کچھ کم مقدار شمار کرنی چاہیے۔ تاہم' حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کی مقدار کا جو اندازہ اس وقت لگایا گیا ہے' پھلوں کے کٹنے کے بعد بھی اسی اندازے کے مطابق عشر وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت سے حضور ﷺ نے صراحتاً منع فرمایا ہے۔ صحیح بخاری' کتاب البیوع' باب بیع المزابنہ (ج ۱' ص ۲۹۱) میں ابو سعید خدریؓ' حضرت انسؓ' عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے' جبکہ جامع ترمذی' ابواب البیوع' باب ما جاء فی النہی عن المحاقلہ والمزابنہ (ج ۱' ص ۱۸۱) میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایات ہیں کہ حضورؐ نے درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے بدلے میں کٹے ہوئے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ درختوں پر لگے ہوئے پھل کی صحیح مقدار معلوم کرنا ناممکن ہے' اس کا صرف اندازہ ہی کیا جا سکتا

ہے جبکہ کٹے ہوئے پھلوں کی صحیح مقدار متعین طور پر معلوم ہے' اور ان کی آپس میں بیع کی صورت میں دونوں کی مقدار میں کمی بیشی کا قوی احتمال موجود ہے جو کہ شریعت میں ممنوع ہے۔ یہی صورت زیر بحث مسئلہ میں بھی ہے۔ کچے پھلوں کا اندازہ اگر مثال کے طور پر دس من کا ہو تو عشر ایک من ہو گا' لیکن عین ممکن ہے کہ پکنے کے بعد پھلوں کی اصل مقدار آٹھ من یا بارہ من نکل آئے' اس صورت میں اگر پہلے سے کیے گئے اندازے کے مطابق ایک من ہی عشر وصول کیا جائے گا تو ظاہر بات ہے کہ یا مالک کا مال' حق سے زائد ریاست کے پاس چلا جائے گا یا ریاست اپنے حصے کا پورا پھل وصول نہ کر پائے گی۔ اس لیے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پھلوں کے کٹنے کے بعد ان کی صحیح مقدار دوبارہ متعین کر کے' اس کے مطابق عشر وصول کیا جائے۔

(۵۴) اولاد کے مال میں باپ کا حق

اس مسئلے کے ذیل میں ابن ابی شیبہؒ نے چھ روایات نقل کی ہیں۔ پہلی اور دوسری روایت میں حضورؐ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: آدمی سب سے زیادہ پاکیزہ چیز جو کھاتا ہے' وہ اس کی اپنی کمائی ہے اور اس کی اولاد بھی اس کی کمائی میں سے ہے۔ تیسری' چوتھی اور چھٹی روایت میں منقول ہے کہ ایک آدمی نے حضورؐ کی خدمت میں عرض کیا کہ میرے والد نے زبردستی میرا مال لے لیا ہے' تو حضورؐ نے فرمایا: تم اور تمہارا مال اپنے باپ ہی کے ہو۔ پانچویں روایت میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے کہ باپ اپنی اولاد کے مال میں سے جو چاہے کھا سکتا ہے' اور اولاد اپنے باپ کے مال میں سے' اس کی اجازت کے بغیر نہیں کھا سکتی۔

اعتراض

یہ امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک باپ اپنی اولاد کا مال

استعمال نہیں کر سکتا' مگر یہ کہ وہ محتاج ہو اور بیٹا اس پر خرچ کرے۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک مذکورہ احادیث کے خلاف نہیں' کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ بلاشبہ باپ کو اجازت ہے کہ وہ اپنی اولاد کے مال کو استعمال کرے' لیکن یہ استعمال بے جا اور زائد از ضرورت نہیں ہونا چاہئے' بلکہ بوقت ضرورت اپنی حاجت کے مطابق خرچ کرنا چاہئے۔ اور یہ بات' جیسا کہ واضح ہے' شریعت کے مزاج کے عین مطابق ہے۔ چنانچہ جہاں حضور ﷺ نے اولاد کو یہ نصیحت کی ہے کہ تم اور تمہارا مال اپنے باپ ہی کے ہو' وہاں آباء کو بھی یہ ہدایت کی ہے کہ اولاد کے مال کا استعمال ضرورت کے مطابق ہونا چاہئے۔ مستدرک حاکم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا:

"بے شک تمہاری اولاد تمہارے لیے اللہ کا عطیہ ہے۔ وہ جس کو چاہتا ہے' لڑکیاں عطا کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے' لڑکے عنایت کرتا ہے۔ پس تمہاری اولاد اور ان کے مال تمہارے ہی لیے ہیں' جب تمہیں ان کی حاجت پیش آئے۔" (ج ۲' ص ۲۸۴۔ بیہقی ج ۷' ص ۴۸۰)

کنز العمال ہی میں طبرانی کی معجم اوسط اور سنن بیہقی کے حوالے سے روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ میرا باپ میرا سارا مال اپنی کسی حاجت کے لیے لے لینا چاہتا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے باپ سے کہا: تیرے لیے اس کے مال میں سے اتنا ہی ہے جتنا تجھے کفایت کر جائے۔ اس نے کہا: اے خلیفہ رسول' کیا آنحضرتؐ نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ تم اور تمہارا مال اپنے باپ ہی کے ہو؟ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا' لیکن اس سے آپؐ کی مراد باپ کا نفقہ ہے (نہ یہ کہ باپ سارے کا سارا مال خرچ کر دے اور اولاد کے لیے کچھ بھی نہ چھوڑے) پس اسی چیز پر راضی رہو جس پر اللہ تعالیٰ راضی ہے۔" (کنز ج ۸' ص ۳۰۸۔

بیہقی ج ۷ ، ص ۴۸۱)

(۵۳) اونٹ کا پیشاب پینا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایات نقل کی ہیں، جن میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ قبیلہ عکل اور قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آنحضرتؐ کی خدمت میں مدینہ منورہ آکر ٹھہرے، لیکن ان کو مدینہ کی آب و ہوا راس نہ آئی اور ان کے پیٹ خراب ہو گئے، تو آنحضرتؐ نے ان سے کہا کہ تم مدینہ سے باہر بیت المال کے اونٹوں کے پاس جا کر رہو اور اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پیو۔ چنانچہ وہ لوگ گئے اور ایسا ہی کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے اونٹوں کا پیشاب پینے کو ناپسند کیا ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ہر قسم کا پیشاب خواہ وہ انسان کا ہو یا کسی بھی جانور کا، ناپاک ہے اور اس کو پینا حرام ہے۔ ان کا استدلال حضورؐ ﷺ کے ارشاد مبارک سے ہے کہ "پیشاب سے بچا کرو، کیونکہ مسلمان کو قبر کا عذاب عموماً اسی وجہ سے ہوتا ہے۔" (مستدرک حاکم ج ۱، ص ۱۸۳۔ دار قطنی ج ۱ ص ۴۷)

اس حدیث میں ہر قسم کے پیشاب سے مطلقاً منع کیا گیا ہے اور کسی بھی جانور کے پیشاب کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا۔

رہا ابن ابی شیبہؒ کا نقل کردہ واقعہ تو وہ جیسا کہ روایت ہی میں مذکور ہے، اضطرار کی حالت سے متعلق ہے، اور ان لوگوں کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت،

ان کے پیٹ کی بیماری کی وجہ سے دی گئی تھی۔ آنحضرت ﷺ سے منقول ہے کہ پیٹ کی خرابی کے لیے اونٹوں کے پیشاب میں شفا ہے۔ (ابن المنذر بحوالہ فتح الباری ج ۱، ص ۳۳۹) اس سے علی الاطلاق اجازت و اباحت ثابت کرنا درست نہیں، کیونکہ اضطرار کی حالت میں تو مردار اور خنزیر کا گوشت کھانا بھی، عارضی طور پر، جائز ہو جاتا ہے۔

(۵۴) حرم مدینہ

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت نو احادیث و آثار نقل کیے ہیں۔ مرفوع روایات کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے سرزمین مکہ کو حرم قرار دیا ہے، اسی طرح میں سرزمین مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں۔ عیر اور ثور کے درمیان کا علاقہ حرم ہے، اس کے کانٹے دار درختوں کو کاٹنا، اس کے شکار کو قتل کرنا اور اس کی گھاس کو کاٹنا ممنوع ہے۔ اس کے علاوہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو سعید خدریؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ وہ مدینہ منورہ کی حدود میں کسی پرندے کو گرفتار کرنے سے منع کرتے اور گرفتار شدہ پرندے کو چھڑا دیتے تھے، اور حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ اگر میں مدینہ میں کسی جگہ ہرنوں کو ٹھہرا ہوا پاؤں تو ان کو خوفزدہ نہیں کروں گا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنے والے پر کچھ بھی (جزا) لازم نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں شکار کرنا، درختوں کو کاٹنا یا شکار کو گرفتار کر کے رکھنا ممنوع نہیں ہے۔ ان کا استدلال درج ذیل

روایات سے ہے:

(۱) معجم طبرانی کبیر میں حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں مدینہ منورہ میں وحشی جانوروں کا شکار کر کے ان کا گوشت حضورؐ کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کیا کرتا تھا۔ ایک دن آنحضرتؐ نے مجھے کہا کہ اگر تم مقام عقیق میں جا کر شکار کر کے لایا کرو تو میں تمہیں جاتے وقت خود رخصت کیا کروں اور واپس آنے پر خود تمہارا استقبال کیا کروں' کیونکہ مجھے عقیق (کا شکار) پسند ہے۔" (الترغیب و الترہیب ج ۱' ص ۲۱۱۔ وفاء الوفاء ج ۲' ص ۱۸۸۔ امام منذریؒ اور امام ہیثمیؒ نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے)۔

مقام عقیق مدینہ منورہ کی حدود کے اندر ہے اور آنحضرت ﷺ نے خود وہاں شکار کرنے کی اجازت بلکہ ترغیب دی ہے۔

(۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"احد ایسا پہاڑ ہے جو ہم سے محبت رکھتا ہے اور ہم اس سے محبت رکھتے ہیں' پس جب تم اس کے پاس آؤ تو اس کے درختوں کا پھل کھایا کرو' اگرچہ کانٹے دار درخت ہی کیوں نہ ہوں۔" (معجم طبرانی اوسط' الترغیب والترہیب ج ۱' ص ۲۱۱)

(۳) صحیح بخاری میں روایت ہے کہ مسجد نبوی کی تعمیر کے موقع پر مسجد کی جگہ میں بنی ہوئی مشرکین کی قبروں کو اکھاڑ دیا گیا' کھنڈرات کو زمین کے برابر کر دیا گیا اور کھجور کے درختوں کو کاٹ دیا گیا تھا۔ (مع فتح الباری ج ۴' ص ۸۱' کتاب فضائل المدینہ' باب حرم المدینہ)

(۴) بخاری' مسلم' ابو داؤد اور ترمذی میں انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ان کے ایک چھوٹے بھائی عمیر نے ایک پرندہ پال رکھا تھا جو مرگیا' تو حضورؐ جب بھی اسے دیکھتے' دل لگی کے طور پر فرماتے: اے ابو عمیر' وہ پرندہ کیا ہوا؟
(جمع الفوائد ج ۲ ص ۱۸۰)

گویا حضورؐ نے مدینہ منورہ کے اندر پرندے کو پکڑ کر پالنے پر کوئی اعتراض نہیں کیا' جس سے اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

ان روایات سے ثابت ہونے والی اجازت کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ مدینہ کو اصطلاحی لحاظ سے "حرم" قرار نہیں دیتے' جس کے لیے وہی پابندیاں ثابت ہوں جو حرم مکہ کے لیے قرآن مجید اور احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔

رہیں وہ احادیث جو مدینہ کو "حرم" قرار دینے اور اس کی حدود کے اندر بعض پابندیاں عائد کرنے کے سلسلے میں ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں' تو ان کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ہم مسلک فقہا امام مالکؒ اور امام ابو یوسفؒ کا موقف یہ ہے کہ ان سے حضورؐ کا مقصد مدینہ کو شرعی اصطلاح میں "حرم" قرار دینا نہیں' بلکہ بعض مصلحتوں کی بنا پر "حمی" قرار دینا تھا' [1] اور اس کی نوعیت حکومت و ریاست کے وقتی اقدامات کی تھی نہ کہ دین و شریعت کے ابدی احکام کی۔

۱۔ "حمی" ایسی زمین کو کہتے ہیں' جس میں جانور چرانے اور پانی پلانے کی عام اجازت نہ ہو۔ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ کوئی سردار اپنے خاندان کے ساتھ جس جگہ پر جا کر ٹھہرتا' وہاں اپنے لیے ایک علاقہ مخصوص کر لیتا تھا' جہاں صرف اسی کا تصرف ہوتا۔ حضورؐ نے اس طریقے کو باطل قرار دے کر یہ حق صرف حکومت وقت کے لیے خاص کر دیا کہ وہ قومی مصالح کے پیش نظر کسی جگہ کو "حمی" قرار دے۔ (لسان العرب' مادہ حما: ج ۳' ص ۳۴۸۔ النہایہ لابن الاثیر: ج ۱' ص ۴۴۷)

اس بات کی دلیل کہ آنحضرتؐ نے مدینہ کو "حرم" نہیں بلکہ "حمی" قرار دیا تھا' ایک تو یہ ہے کہ بعض روایات میں اس کے لیے بالصراحت "حمی" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے مدینہ کے اردگرد بارہ میل کے علاقہ کو "حمی" قرار دیا۔ (ج ۱' ص ۴۴۱) سنن ابوداؤد میں عدی بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور

ﷺ نے مدینہ کی ہر جانب ایک برید (بارہ میل) کے علاقے کو "حمی" قرار دیا۔ (ج ۲' ص ۲۴۹) اسی طرح ابو داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی "حمی" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں مدینہ منورہ کی حدود میں مذکورہ پابندیاں عائد کرنے کے ساتھ ساتھ ایسی رخصتیں بھی ثابت ہیں' جو بہرحال حرم مکہ کے لیے ثابت نہیں۔ چنانچہ مسند احمد میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کی درخواست پر آنحضرتؐ نے مدینہ کے درختوں سے چھت کی لکڑی اور چرخی کے ڈنڈے وغیرہ بنانے کی اجازت دی۔ جبکہ ابو داؤد میں عدی بن زیدؓ کی روایت میں اونٹ کو چلانے کے لیے چھڑی بنانے کی (ج ۲' ص ۲۴۹) اور جابر بن عبد اللہؓ کی روایت میں جانوروں کے لیے درختوں سے تھوڑے بہت پتے جھاڑ لینے کی اجازت مذکور ہے۔ (مسند احمد ج ۳' ص ۳۹۳)

ان چیزوں کی رخصت حرم مکہ کے لیے ثابت نہیں' اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مدینہ منورہ ان معنوں میں "حرم" نہیں ہے' جن معنوں میں مکہ "حرم" ہے' اور یہ کہ روایات میں جو یہ الفاظ آئے ہیں کہ: "میں مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں جیسے اللہ نے مکہ کو حرم قرار دیا ہے" وہ محض ممانعت کی شدت بیان کرنے کے لیے ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ امام بلاذریؒ نے "فتوح البلدان" میں صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے ایک غلام کو مدینہ منورہ میں درخت کاٹتے دیکھا تو اس کی خبر لی اور اس کا کلہاڑا چھین لیا۔ اس غلام کے مالک نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے شکایت کی۔ انہوں نے حضرت سعدؓ سے کلہاڑا اور کپڑے واپس کر دینے کو کہا تو انہوں نے انکار کر دیا اور کہا: میں ایسی غنیمت واپس نہیں کروں گا' جس کی اجازت رسول اللہ ﷺ نے دی ہے۔ میں نے آپؐ کو یہ کہتے سنا کہ "تم اس ممنوعہ علاقے کے اندر جس کو درخت کاٹتے دیکھو تو اسے

مارو' اور اس کا سامان چھین لو۔" (ص ۱۵ بحوالہ اعلاء السنن ج ۱۰' ص ۴۸۸۔ فتوح البلدان مترجم ص ۳۰' ترجمہ ابو الخیر مودودی۔ الفتح الربانی ج ۲۳' ص ۲۵۲)

حرم مکہ میں شرعی پابندیوں کو توڑنے والے پر جزا لازم آتی ہے' اس کا مال چھین لینے کی سزا شریعت میں ثابت نہیں۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سعدؓ کو غلام کا مال واپس کر دینے کو کہا' جبکہ حرم مکہ میں جزا کی معافی کی گنجائش نہیں۔ چنانچہ ثابت ہوا کہ مدینہ منورہ' شرعی "حرم" نہیں ہے' بلکہ حضورؐ نے وقتی طور پر' بعض مصالح کی بنا پر' جن کی وضاحت عنقریب آئے گی' اس کو "حمی" قرار دیا' اسی لیے اس کی پابندیوں کو توڑنے والے پر حرم مکہ کی طرح جزا لازم نہیں کی گئی' بلکہ اس کو تعزیری سزا دینے کا حکم دیا گیا۔

آنحضرتؐ نے اسی نوعیت کا فیصلہ' اپنے زمانے میں طائف کی وادی وج کے بارے میں کیا تھا' چنانچہ ابو داؤد میں حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضورؐ ﷺ نے فرمایا:

"وادی وج کا شکار اور کانٹے دار درخت اللہ تعالیٰ کے لیے (ان کا کاٹنا) ممنوع ہے۔"

امام ابو عبیدؒ نے "کتاب الاموال" میں حضورؐ ﷺ کے اس فیصلے کا متن نقل کیا ہے' اس میں لکھا ہے:

"بے شک ان "بنو ثقیف" کی یہ وادی ساری کی ساری اللہ کے لیے ممنوع قرار دی جاتی ہے' اس کا شکار اور اس کے درختوں کو کاٹنا حرام اور ظلم اور چوری اور برائی ہے۔" (ص ۱۹۱)

اس کے بعد مزید لکھا ہے:

"جو شخص یہ کام کرتا پایا جائے تو اس کو کوڑے لگائے جائیں اور اس کے کپڑے اتار لیے جائیں۔" (ص ۱۹۳)

ظاہر بات ہے کہ وادی وج مکہ مکرمہ کی طرح "حرم" نہیں ہے اور نہ پوری

امت میں اس کے حرم ہونے کا کوئی قائل ہے' بلکہ اس کے بارے میں یہ احکام جاری کرنے کا معنی اس کو "حمی" قرار دینا تھا۔ چنانچہ شارح سنن ابی داؤد علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں:

"اس وادی کو ممنوع قرار دینے کا اس کے سوا میرے علم میں کوئی معنی نہیں کہ مسلمانوں کے بعض منافع کے پیش نظر "حمی" کی نوعیت کا یہ حکم جاری کیا گیا۔" (معالم السنن)

مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں غور کیجئے تو یہی صورت حال مدینہ منورہ کے بارے میں وارد ہونے والے ان احکامات کی ہے' جن میں اس کو "حرم" کہا گیا اور اس میں شکار کرنے اور درخت اور گھاس کاٹنے کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

یہاں ہم ان مصلحتوں میں سے بعض کا تذکرہ بھی' اختصاراً" کیے دیتے ہیں' جن کے پیش نظر مدینہ کو "حمی" قرار دیا گیا:

۱۔ امام مالکؒ سے منقول ہے کہ مدینہ منورہ کے درخت کاٹنے سے اس لیے منع کیا گیا کہ کہیں مدینہ ویران نہ ہو جائے اور تا کہ اس کے درخت باقی رہیں اور لوگ اس سے مانوس رہیں اور باہر سے ہجرت کر کے آنے والے لوگ ان کے سائے میں بیٹھیں۔ (عمدۃ القاری ج ۵' ص ۱۳۶)

۲۔ امام ابو یوسفؒ نے بعض اہل علم سے نقل کیا ہے کہ مدینہ منورہ کی جھاڑیاں کاٹنے سے منع ان کو باقی رکھنے کے لیے کیا گیا' کیونکہ یہ جھاڑیاں ان کے مویشیوں کی خوراک تھیں۔ مدینہ کے باشندوں کی خوراک عموماً" دودھ تھی' اس لیے انہیں لکڑیوں سے زیادہ دودھ کی ضرورت تھی۔ (کتاب الخراج ص ۱۲۴)

۳۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نہی کا مقصد یہ تھا کہ مدینہ منورہ کی زینت برقرار رہے اور لوگ یہاں رہنے پر خوش رہیں۔ اسی طرح کا حکم آنحضرتؐ نے مدینہ منورہ کے قلعوں کے متعلق دیا تھا کہ ان کو نہ گرایا جائے "کیونکہ یہ مدینہ کی زینت ہیں۔" (شرح معانی الآثار ج ۲' ص ۲۸۶)

(۵۵) کتے کی خرید و فروخت

امام ابن ابی شیبہؒ نے چھ روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے زانیہ کی اجرت اور کتے اور بلی کی قیمت لینے سے منع فرمایا اور ان کو حرام قرار دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے کتے کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ احادیث میں مذکور نہی اس زمانے سے متعلق ہے جب کتوں کے بارے میں شریعت کے احکام بہت سخت تھے' اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں کتوں کے ساتھ غیر معمولی انس اور محبت پائی جاتی تھی اور ان کے گھروں میں کتوں کو شوقیہ پالنے کا بکثرت رواج تھا۔ یہ انس و محبت اور تعلق ان کے دل سے نکالنے کے لیے ابتدا میں بہت سخت احکام دیے گئے' جو کہ بعد میں بتدریج نرم ہوتے گئے اور آخر میں یہ حکم ٹھہر گیا کہ کسی ضرورت کی غرض سے تو کتے کو پال لینے کی اجازت ہے' لیکن شوقیہ طور پر کتا رکھنے کی اجازت نہیں ہے۔ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ نے ابتدا میں کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا' پھر فرمایا کہ لوگوں کو ان کتوں سے کیا واسطہ؟ (یعنی قتل کرنے کا حکم تو منسوخ کر دیا' تاہم کتوں کو پالنا پھر بھی ممنوع رہا) پھر حضور ﷺ نے شکاری کتے اور بکریوں کی حفاظت کے لیے کتے کو پالنے کی اجازت دے دی۔ چنانچہ شکار اور کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لیے کتے کو پالنے کی اجازت کی صریح روایات عبد اللہ بن عمرؓ' ابو ہریرہؓ اور سفیان بن زبیرؓ سے مروی ہیں۔

(صحیح مسلم، کتاب المساقاۃ و المزارعۃ، باب الامر بقتل الکلاب و بیان نسخہ) ابو ہریرۃؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"جس شخص نے شکار یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کی غرض کے بغیر کتا پالا، اس کے اجر میں سے روزانہ دو قیراط کم ہو جاتے ہیں۔"

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی جائز ضرورت کے لیے کتے کو پالنا اور اس سے انتفاع درست ہے تو، ظاہر بات ہے، اس کی خرید و فروخت کرنا بھی درست ہے، اسی وجہ سے جن روایات میں کتوں کی خرید و فروخت سے ممانعت آئی ہے، خود انہی روایات میں یہ استثنا بھی ثابت ہے، چنانچہ دیکھئے:

۱۔ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"حضورؐ نے کتے اور بلی کی بیع سے منع فرمایا، مگر شکاری کتے کی بیع سے۔"

(سنن نسائی، کتاب الصید: ج ۲، ص ۱۹۵۔ سنن دار قطنی، کتاب البیوع: ج ۳، ص ۷۳۔ سنن بیہقی ج ۶، ص ۶۔ مسند احمد ج ۳، ص ۳۱۷)

۲۔ اسی مضمون کی روایت حضرت ابو ہریرۃؓ سے ترمذی ج ۱، ص ۱۵۴، سنن دار قطنی ج ۳، ص ۷۳ اور سنن بیہقی ج ۶، ص ۶ میں متعدد طرق سے مروی ہے۔

۳۔ عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے شکاری کتے کو بیچنے کی اجازت دی۔ (جامع المسانید لابی حنیفہؒ: ج ۲، ص ۱۰ عن طرق مختلفہ۔ امام زیلعیؒ نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے: نصب الرایہ ج ۴، ص ۵۴)

اس کے علاوہ طحاوی اور سنن بیہقی میں عبد اللہ بن عمرو اور سنن بیہقی میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے ایک شخص پر، دوسرے آدمی کا شکاری کتا قتل کرنے کی پاداش میں علی الترتیب چالیس درہم اور بیس اونٹوں کا تاوان لازم کیا۔

ان روایات میں شکاری کتے کی بیع کی اجازت مذکور ہے، جبکہ کھیتی اور ریوڑ

کے محافظ کتے کی خرید و فروخت کی اجازت اس پر قیاس کرنے سے ثابت ہوگی۔

(۵۶) حد سرقہ کا نصاب

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلہ کے ضمن میں تین روایات نقل کی ہیں:
پہلی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے ایک لاٹھی کی چوری پر، جس کی قیمت تین درہم تھی، چور کا ہاتھ کاٹ دیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: چوتھائی دینار (تین درہم) یا اس سے زیادہ میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ تیسری روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پانچ درہم کے مساوی مال کی چوری میں، چور کا ہاتھ کاٹ دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک دس درہم سے کم مال کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ نصاب سرقہ کے باب میں اصل کی حیثیت آنحضرتؐ کے اس فرمان کو حاصل ہے کہ: "چوری کرنے والے کا ہاتھ ایک ڈھال کی قیمت سے کم مال میں نہ کاٹا جائے۔" (سنن نسائی ج ۲، ص ۲۲۳) اور اس اصولی حکم پر ہی آنحضرت کی ساری زندگی میں عمل ہوا۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں کسی چور کا ہاتھ ایک لاٹھی یا ڈھال کی قیمت سے کم مال میں نہیں کاٹا گیا۔ (صحیح بخاری مع الفتح: ج ۱۲، ص ۹۷) لیکن حضورؐ ﷺ کے زمانہ میں ڈھال کی قیمت کے متعلق روایات مختلف ہیں:

۱۔ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی

روایات میں ہے کہ ڈھال کی قیمت تین درہم (ربع دینار) تھی۔ (صحیح بخاری، حوالہ مذکور)

۲۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ ڈھال کی قیمت پانچ درہم تھی۔ (سنن نسائی ج ۲، ص ۲۵۷)

۳۔ عبد اللہ بن عباسؓ، ایمن رضی اللہ عنہ اور عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایات میں ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ (سنن نسائی ج ۲، ص ۲۲۵۔ الفتح الربانی ج ۱۶، ص ۱۵۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹، ص ۴۷۴) ابن عباسؓ کی روایت کو تو امام حاکمؒ نے صحیح علیٰ شرط مسلم قرار دیا ہے (مستدرک ج ۴، ص ۳۷۹) البتہ حضرت ایمن اور عبد اللہ بن عمروؓ کی روایات کی صحت میں محدثین کو کلام ہے۔ (نصب الرایہ ج ۲، ص ۱۰۱)

ان متعارض روایات میں تطبیق دینا ضروری ہے، چنانچہ علمائے احناف نے ان میں یوں تطبیق دی ہے کہ ڈھال کی قیمت حضورؐ کے زمانے میں مختلف اوقات میں بدلتی رہی ہے۔ ابتدا میں ڈھال کی قیمت ربع دینار (تین درہم) تھی، اس لیے حضور ﷺ نے اس زمانے میں حکم دیا کہ ربع دینار کی چوری میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ پھر ڈھال کی قیمت بڑھ کر پانچ درہم ہو گئی، ابن عمرؓ کی دوسری روایت میں اسی کا ذکر ہے۔ پھر اس کے بعد ڈھال کی قیمت اور بڑھ کر دس درہم ہو گئی، ابن عباس اور ایمن رضی اللہ عنہما کی روایات میں اسی زمانے کا ذکر ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مثال کے طور پر پہلے اونٹوں کے سستا ہونے کی وجہ سے دیت چار سو درہم تھی، بعد میں اونٹوں کے مہنگا ہو جانے کی وجہ سے یہ آٹھ سو درہم ہو گئی۔ (سنن ابی داؤد ج ا، ص ۲۷۹) چونکہ سب سے آخر میں ڈھال کی قیمت دس درہم ہو گئی تھی، اس لیے امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ دس درہم سے کم مال میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔ اس فتوے کے حق میں مزید روایات حسب ذیل ہیں:

۱۔ مسند احمد میں عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے اور معجم اوسط طبرانی میں

عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

"دس درہم سے کم میں ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔"

(نصب الرایہ للزیلعی ج ۲، ص ۱۰۲)

ان دونوں روایتوں کی سندیں اگرچہ ضعیف ہیں، تاہم ان کی تائید سابقہ بحث کے علاوہ، اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث کے راوی عبد اللہ بن مسعودؓ کا فتویٰ، جیسا کہ ابھی آ رہا ہے، اس روایت کے مطابق ہے۔

۲۔ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبد الرزاق میں روایت ہے کہ ایک آدمی کو، جس نے کپڑا چرایا تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا گیا تو انہوں نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ حضرت عثمان نے کہا کہ اس کپڑے کی قیمت دس درہم سے کم ہے۔ چنانچہ تحقیق کی گئی تو اس کپڑے کی قیمت آٹھ درہم نکلی پس حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ (ابن ابی شیبہ ج ۹، ص ۴۷۴۔ عبد الرزاق ج ۱۰، ص ۲۳۳) ۳۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا فتویٰ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹، ص ۴۷۴، مصنف عبد الرزاق ج ۱۰، ص ۲۳۳ اور کتاب الآثار امام محمدؒ میں منقول ہے کہ "چور کا ہاتھ دس درہم سے کم میں نہیں کاٹا جائے گا۔"

۴۔ جلیل القدر تابعی حضرت سعید بن المسیبؒ سے منقول ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے سے یہ سنت چلی آ رہی ہے کہ چور کا ہاتھ دس درہم سے کم میں نہ کاٹا جائے۔ (ابن ابی شیبہ ج ۹، ص ۴۷۶)

(۵۷) ہاتھوں کو، دھوئے بغیر برتن میں ڈالنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں، جن میں آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان مذکور ہے کہ: "جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے، یہاں تک کہ اس کو تین دفعہ دھو لے، کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ نیند کی حالت میں اس کا ہاتھ کہاں کہاں پھرتا رہا۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کر لینے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ اس حکم کی اصل علت نجاست کے پائے جانے کا احتمال ہے' جیسا کہ خود حدیث کے ان الفاظ سے واضح ہے کہ : "وہ نہیں جانتا کہ نیند کی حالت میں اس کا ہاتھ کہاں کہاں پھرتا رہا ہے۔" جب یہ حکم علت پر مبنی ہے تو علم اصول کے مسلم قاعدہ کی رو سے' یہ حکم وہیں پایا جائے گا' جہاں علت موجود ہوگی اور جہاں علت موجود نہیں ہوگی' وہاں حکم بھی نہیں پایا جائے گا' چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر ہاتھ پر نجاست کے لگنے کا یقین یا ظن غالب ہو تو ہاتھ دھونا ضروری ہے' اور اگر شک ہو تو مسنون ہے' اور اگر شک بھی نہ ہو بلکہ نہ لگنے کا یقین ہو تو ہاتھ دھونا محض مستحب ہے۔ یہ تفصیل فقہ و اجتہاد کے اصولوں کے عین مطابق ہے اور اس کی بنیاد خود حدیث میں موجود ہے' اس لیے اس پر کسی طرح سے اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی تائید میں اگرچہ کسی نقلی دلیل کی ضرورت نہیں' تاہم اطمینان قلب کے لیے عبد اللہ بن عمرؓ کا طریقہ بھی ملاحظہ فرمائیے:

صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عمرؓ کے بارے میں بیان ہوا ہے کہ انہوں نے ہاتھوں کو دھوئے بغیر پانی کے برتن میں ڈال لیا اور وضو کیا۔ اس کے برخلاف مصنف عبد الرزاق میں روایت ہے کہ وہ وضو کرتے وقت ہاتھوں کو برتن میں ڈالنے سے پہلے انہیں دھو لیا کرتے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ "فتح الباری" میں ان کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دونوں روایتوں میں جمع اس طرح کیا جائے گا کہ جب انہوں نے ہاتھوں کو دھوئے بغیر برتن میں ڈالا تو اس وقت انہیں یقین تھا کہ ان کے ہاتھ پر کسی

قسم کی نجاست موجود نہیں' اور جب انہوں نے ہاتھوں کو پہلے دھویا تو اس وقت انہیں یقین یا گمان تھا کہ ہاتھوں پر کوئی نہ کوئی چیز لگی ہوئی ہے۔" (ج ۱' ص ۳۲۳)

(۵۸) کتے کے جھوٹے برتن کو دھونا

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں' جن میں آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان منقول ہے کہ : "جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو اسے سات دفعہ دھویا کرو اور پہلی مرتبہ مٹی کے ساتھ مانجھ کر دھویا کرو۔" اور ایک روایت میں ہے کہ "آٹھویں مرتبہ مٹی کے ساتھ مانجھا کرو۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک کتے کے جھوٹے برتن کو ایک دفعہ دھونا بھی کافی ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ کتے کا جھوٹا برتن تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے' البتہ سات مرتبہ دھونا مستحب ہے' (کیونکہ کتے کے لعاب میں سمیت یعنی زہریلا پن اور پاگل پن کے جراثیم پائے جاتے ہیں جو اگر انسان کے جسم کے اندر چلے جائیں تو اس کا بچ جانا ناممکن ہو جاتا ہے)

تین مرتبہ دھونے سے برتن کے پاک ہو جانے کے متعدد دلائل ہیں:

۱۔ امام ابن عدیؒ کی "الکامل" میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ مار جائے تو اس کو بہا دو اور تین دفعہ اس کو دھو لو۔" (زیلعی ج ۱' ص ۱۳۱۔ معارف السنن ج ۱' ص ۳۲۵)

۲۔ سنن دار قطنی میں ابو ہریرہؓ سے ہی روایت ہے کہ حضورؐ ﷺ نے فرمایا کہ برتن میں کتے کے منہ مارنے کی صورت میں اس کو تین دفعہ یا پانچ دفعہ یا سات دفعہ دھویا جائے۔ (ج ۱' ص ۶۵) یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کے موید ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ نیز اس مرفوع روایت کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا اپنا فتویٰ اور عمل بھی تین دفعہ دھونے کے جواز کا ہے۔

۳۔ سنن دار قطنی میں عطاء بن یسارؒ ابو ہریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"جب کتا برتن میں منہ مار جائے تو اسے بہا دو اور تین دفعہ دھو لو۔" (ج ۱' ص ۲۴)

دار قطنی ہی میں روایت ہے کہ ابو ہریرہؓ کے برتن میں جب کتا منہ مار جاتا تو وہ اس کو بہا کر تین دفعہ دھو لیتے تھے۔ (ص ۲۵' ج ۱)

۴۔ عطاء بن یسار سے' جو ابو ہریرہؓ کے مذکورہ فتویٰ کے راوی ہیں' ابن جریج نے پوچھا کہ کتا اگر برتن میں منہ مار جائے تو کتنی دفعہ دھونا چاہیے؟ عطاءؒ نے جواب دیا کہ میں نے یہ سب روایتیں سنی ہیں: سات دفعہ اور پانچ دفعہ اور تین دفعہ۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۱' ص ۹۷)

مصنف عبد الرزاق میں تین مرتبہ دھونے کا فتویٰ امام زہری سے بھی منقول ہے۔ (ایضاً)

۵۔ از روئے قیاس دیکھیے تو بھی اس مسلک کی تائید ہوتی ہے' کیونکہ ایسی نجاستیں جو غلیظ ہیں اور ان میں طبعی کراہیت اور گندگی بھی زیادہ ہے' مثلاً بول و براز حتیٰ کہ خود کتے کا بول و براز' وہ تین مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاتیں اور برتن پاک ہو جاتا ہے' تو کتے کا جھوٹا' جو نہ تو نجاست غلیظہ ہے اور نہ اس میں بول و براز سے زیادہ گندگی پائی جاتی ہے' بطریق اولیٰ تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جانا چاہیے۔

(۵۹) تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض بیچنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلہ کے تحت چار روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ زید ابو عیاش نے حضرت سعدؓ سے آٹے کے بدلے میں جو کی بیع کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اس کو ناپسند کیا اور کہا کہ حضورؐ سے خشک کھجور کے عوض میں تر کھجور کو بیچنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے پوچھا: کیا خشک ہو جانے کے بعد تر کھجور کم ہو جاتی ہے؟ صحابہ نے کہا ہاں' تو حضورؐ نے اس سے منع فرمایا۔ دوسری روایت میں ابن عباسؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خشک کھجور کے عوض میں تر کھجور کو بیچنے کو ناپسند کیا اور کہا کہ تر کھجور ماپنے میں خشک کھجور سے کم ہے۔ تیسری روایت میں ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے تازہ انگوروں کو خشک انگوروں کے عوض میں ماپ کر بیچنے سے منع فرمایا۔ چوتھی روایت میں سعید بن المسیبؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خشک کھجور کے عوض میں تر کھجور کی بیع کو' خواہ دونوں طرف سے کھجوریں بالکل برابر ہوں' ناپسند کیا اور کہا کہ تر کھجور پھولی ہوئی ہے جبکہ خشک کھجور سکڑ چکی ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک تر کھجور کو خشک کھجور کے عوض بیچنے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خشک کھجوروں اور تر کھجوروں کی بیع آپس میں جائز ہے' بشرطیکہ دونوں طرف سے کھجوریں بالکل برابر ہوں اور سودا نقد ہو' کسی طرف سے بھی ادائیگی ادھار نہ ہو۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اس معاملے میں دو ہی باتیں کہنا ممکن ہے: یا تو خشک کھجور اور تر کھجور کی جنس الگ الگ ہے یا پھر ایک۔

ہی جنس ہے۔ اگر دونوں ایک ہی جنس ہوں تو حدیث میں بصراحت مذکور ہے کہ کھجور کے بدلے میں کھجور کو، برابری اور نقد سودا ہونے کی شرط پر بیچنا جائز ہے۔ (صحیح مسلم ج ۲، ص ۲۵) اور اگر دونوں ایک جنس نہیں بلکہ الگ الگ اجناس ہیں تو بھی حدیث ہی میں آیا ہے کہ جب تم مختلف اجناس کی آپس میں بیع کرو تو کمی بیشی کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ سودا نقد ہو۔ (صحیح مسلم حوالہ بالا)

گویا جو بھی صورت اختیار کی جائے، خشک کھجور اور تر کھجور کی آپس میں بیع کو ممنوع نہیں قرار دیا جا سکتا۔ تاہم چونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ خشک کھجور اور تر کھجور کی جنس ایک ہی ہے، اس لیے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان کی آپس میں بیع ان دو شرطوں کے مطابق ہی درست ہوگی جو احادیث میں صراحتاً مذکور ہیں، یعنی یہ کہ کھجوریں دونوں طرف سے برابر ہوں اور سودا نقد ہو۔

اب ان روایات کو دیکھئے جو امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں:

حضرت سعدؓ کی روایت میں حضورؐ سے اس کی نہی منقول ہے، لیکن خود اسی روایت کے بعض طرق میں صراحت ہے کہ حضورؐ ﷺ نے یہ نہی ادھار بیچنے سے کی تھی، چنانچہ سنن بیہقی ج ۵، ص ۲۹۴ اور طحاوی ج ۲، ص ۲۱ میں حضرت سعدؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ﷺ نے خشک کھجوروں کے بدلے میں تر کھجوروں کو "ادھار کر کے" بیچنے سے منع فرمایا۔ اور اس صورت میں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، امام ابو حنیفہؒ بھی اس بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ کی روایات میں جو نہی مذکور ہے، وہ درحقیقت بیع مزابنہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ (مزابنہ کا مطلب ہے درختوں پر لگی کھجوروں کا اندازہ کر کے انہیں کٹی ہوئی معلوم المقدار کھجوروں کے بدلے میں بیچنا) اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ کی روایت صحیح مسلم میں مکمل آئی ہے اور اس میں صراحت ہے کہ:

"حضور ﷺ نے مزابنہ سے منع فرمایا، اور مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر لگی

کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے ساتھ ماپ کر، اور میوے کو (درخت پر لگے) انگوروں کے ساتھ ماپ کر بیچا جائے۔" (ج ۲، ص ۹)

مزابنہ سے نہی کی علت یہ ہے کہ اس میں کمی بیشی کا احتمال قوی موجود ہے، جبکہ زیر بحث مسئلہ میں کھجوروں کی مقدار دونوں طرف سے مساوی ہے، اس لیے مزابنہ کا حکم اس پر جاری نہیں ہو سکتا۔

(۶۰) شہر سے باہر قافلے والوں سے مال خریدنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں، جن میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے "تلقی" سے منع فرمایا۔ ("تلقی" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تجارتی قافلہ شہر میں آئے تو اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے، شہر سے باہر ہی ان سے مال خرید لیا جائے)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ آنحضرتؐ کا یہ حکم "اضرار" یعنی نقصان پہنچانے کی علت پر مبنی ہے اور یہ علت، ممنوعہ صورت میں دو پہلوؤں سے پائی جا سکتی ہے۔ ایک یہ کہ شہر سے باہر قافلے والوں سے مال خریدنے والا شخص ان کو بازار کی صحیح قیمت سے آگاہ نہ کرے، بلکہ کم قیمت پر ان سے مال خرید لے، اور دوسرا یہ کہ ان سے مال خرید لینے کے بعد بازار میں آ کر اپنی مرضی کے نرخ پر چیزیں بیچے۔ گویا ایک پہلو سے قافلے والوں کا نقصان ہے اور دوسرے پہلو سے شہر والوں کا۔ آنحضرت ﷺ نے یہ حکم اسی علت کی بنا پر دیا ہے اور ظاہر بات ہے کہ

اگر کسی جگہ علت ختم ہو جائے تو حکم بھی باقی نہیں رہتا' چنانچہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اضرار کے ان دونوں پہلوؤں میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو قافلے والوں سے شہر سے باہر مال خرید لینے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ رائے حدیث کی مخالفت کی بنا پر نہیں' بلکہ اس میں موجود علت کی بنا پر' اس کا صحیح مطلب دریافت کر کے قائم کی گئی ہے۔

اس کی تائید حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے' جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم مدینہ آنے والے تجارتی قافلوں سے شہر سے باہر ہی غلہ خرید لیتے' حضورؐ نے ہمیں خریدے ہوئے غلے کو بازار تک پہنچنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ (صحیح بخاری ج ۱' ص ۲۸۹' باب منتہی التلقی)

یعنی آنحضرت ﷺ نے شہر سے باہر قافلے والوں سے مال خریدنے کو تو روا رکھا' البتہ چونکہ قافلے والے اپنا سامان اور غلہ بازار میں پہنچ کر ہی اتارتے ہیں' اس لیے حضورؐ نے غلے کے وہاں پہنچنے سے پہلے اسے بیچنے سے منع فرمایا کیونکہ اس طرح یہ بیع قبل القبض (یعنی خریدی ہوئی چیز کو قبضہ میں لیے بغیر آگے بیچ دینا) بن جاتی ہے' جس سے حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"شہر سے باہر قافلے والوں سے مال نہ خریدو۔ پس اگر کسی نے خرید لیا تو مال بیچنے والے کو بازار میں آنے کے بعد (اگر معلوم ہو کہ اس کا مال بازار سے کم قیمت پر خریدا گیا ہے تو) اپنا مال واپس لینے کا اختیار ہے۔" (صحیح مسلم ج ۲' ص ۴)

یہ حدیث بھی اس بات پر صاف دلالت کرتی ہے کہ یہ حکم دراصل اضرار اور دھوکے کی علت پر مبنی ہے' چنانچہ اگر علت نہ پائی جائے تو ممانعت بھی باقی نہیں رہے گی۔

(۶۱) احرام کی حالت میں مرنے والے کا سر ڈھانپنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ ایک آدمی

احرام کی حالت میں اپنی سواری سے گر کر مرگیا تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اس کو پانی' اور بیری کے پتوں کے ساتھ غسل دو اور اس کو اس کے دو کپڑوں میں ہی دفن کر دو اور اس کا سر نہ ڈھانپو' کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن اس حال میں اٹھائے گا کہ یہ تلبیہ پڑھ رہا ہوگا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک احرام کی حالت میں مرنے والے کا سر ڈھانپا جائے گا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سر نہ ڈھانپنے کا حکم محرم کے لیے حالت احرام میں ہے' لیکن جب وہ انتقال کر جائے تو اس کے سر کو ڈھانپا جائے گا' کیونکہ انتقال کے بعد اس کا احرام ختم ہو جاتا ہے' جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مشہور حدیث ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

"جب انسان مرجاتا ہے تو اس کے عمل کا سلسلہ بھی ختم ہو جاتا ہے مگر تین چیزوں سے: صدقہ جاریہ سے یا نفع دینے والے علم سے یا نیک اولاد سے جو اس کے لیے دعا کرتی رہے۔" (صحیح مسلم ج ۲' ص ۴۱۔ سنن ابی داؤد ج ۲' ص ۳۹۸۔ سنن نسائی ج ۲' ص ۱۳۲۔ سنن ترمذی ج ۱' ص ۲۰۰)

اس حدیث میں' مذکورہ تین طرح کے اعمال کے علاوہ ہر قسم کا عمل ختم ہو جانے کی خبر دی گئی ہے اور اس میں احرام باندھنے کا عمل بھی داخل ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

"اپنے مردوں کے چہرے ڈھانپ لیا کرو' اور یہود کے ساتھ مشابہت نہ

اختیار کرو۔" (سنن دار قطنی ج ۲، ص ۲۷۳)

اس روایت میں یہ حکم، عام بیان ہوا ہے اور کسی قسم کے مردے کو اس سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا، بلکہ اس روایت کے بعض ضعیف طرق میں مذکور ہے کہ آنحضرتؐ نے یہ حکم احرام کی حالت میں مرنے والے مردے کے بارے میں دیا۔ (دار قطنی ج ۲، ص ۲۷۱، ۲۷۲) عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں موطا امام مالکؒ ص ۳۳۳ اور موطا امام محمد ص ۲۲۷ میں روایت ہے کہ انہوں نے اپنے بیٹے کے انتقال کے بعد ان کا سر ڈھانپا، حالانکہ وہ احرام کی حالت میں فوت ہوئے تھے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں منقول ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ آدمی حالت احرام میں وفات پا جائے تو کیا کرنا چاہیے؟ تو فرمایا کہ ویسے ہی کرو جیسے دوسرے مردوں کے ساتھ کرتے ہو۔ (ابن ابی شیبہ ج ۴/۱، ص ۳۵۳) دوسری روایت کے مطابق فرمایا کہ جب محرم وفات پا جاتا ہے تو اس کا احرام ختم ہو جاتا ہے۔ (ایضاً")

رہا وہ واقعہ جو ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے تو اس آدمی کے متعلق حضورؐ کا یہ فرمان کوئی عام حکم نہیں تھا بلکہ اس آدمی کی خصوصیت کی بنا پر تھا، چنانچہ حضورؐ نے اس کے سر نہ ڈھانپنے کی وجہ یہ نہیں بیان فرمائی کہ "کیونکہ وہ محرم ہے" بلکہ یہ فرمایا کہ "کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ پڑھتا ہوا اٹھے گا۔" نیز اس واقعہ میں حضورؐ ﷺ نے اس آدمی کو پانی اور بیری کے ساتھ غسل دینے کا حکم دیا ہے۔ اگر اس شخص کا سر نہ ڈھانپنے کا حکم اس کا احرام باقی ہونے کی وجہ سے ہوتا تو حضورؐ اس کو پانی اور بیری کے ساتھ غسل دینے کا حکم بھی نہ دیتے، کیونکہ احرام کی حالت میں آدمی پانی اور بیری کے ساتھ غسل نہیں کر سکتا۔

(۶۴) بلا اجازت گھر میں جھانکنے والے کی آنکھ پھوڑ دینا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے میں چار روایات نقل کی ہیں: پہلی دو

روایتوں میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے حضورؐ کے حجرے میں دروازے کے سوراخ سے جھانکا۔ حضورؐ کے پاس ایک چھری تھی جس کے ساتھ آپؐ اپنے سر کو کھجا رہے تھے۔ آپ کو معلوم ہوا تو باہر نکل کر اسے فرمایا: "اگر مجھے پتہ چل جاتا کہ تم دیکھ رہے ہو تو میں یہ چھری تمہاری آنکھ میں مار دیتا۔ اجازت لینے کا حکم اس جھانکنے سے روکنے کے لیے ہی تو ہے۔" تیسری روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ اگر کوئی آدمی کسی کے گھر میں بغیر اجازت جھانکے تو گھر والوں کے لیے حلال ہے کہ اس کی آنکھ پھوڑ دیں۔ چوتھی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی آدمی کسی کے گھر میں سوراخ سے جھانکے اور وہ کنکر مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی آنکھ کا کوئی بدلہ نہیں ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں گھر والوں پر دیت لازم آئے گی۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان ارشادات کا مطلب یہ نہیں کہ گھر والوں کے لیے باہر سے بغیر اجازت جھانکنے والے کی آنکھ کو قصداً" پھوڑنا جائز ہے اور ایسا کرنے سے دیت بھی لازم نہیں آئے گی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر گھر والوں نے تنبیہاً" نہ کہ آنکھ پھوڑنے کے ارادے سے، اس آدمی کو کنکر مارا اور اس سے اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو گھر والوں کو گناہ نہیں ہوگا۔ ان کا استدلال صحیح بخاری میں ابو ہریرہؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

"اگر کسی آدمی نے تیری اجازت کے بغیر تیرے گھر میں جھانکا اور تو نے اس کو کنکر مار دیا جس سے اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو تجھ پر کوئی گناہ نہیں۔" (مع فتح الباری ج ۱۲، ص ۲۴۳)

اس روایت کے الفاظ امام ابو حنیفہؒ کے اس مسلک کی تائید کرتے ہیں کہ قصداً آنکھ کو پھوڑنا درست نہیں' البتہ اگر کنکر مارنے سے آنکھ پھوٹ جائے تو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ تاہم گناہ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی دیت بھی لازم نہیں آئے گی' کیونکہ اس نے ناحق اس کی آنکھ پھوڑی ہے چنانچہ خطا ہونے کی وجہ سے اگرچہ اس پر قصاص لازم نہیں آتا' لیکن دیت بہرحال لازم آئے گی۔

(۶۳) ضرورت کی بنا پر کتا پالنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں' جن میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ جس نے شکار یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کی غرض کے بغیر کتا پالا' اس کے عمل سے روزانہ ایک قیراط کم ہو جاتا ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک کتا پالنے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک مطلقاً کتے کو پالنے کے جواز کا نہیں' بلکہ شوقیہ طور پر کتے کو پالنا ان کے نزدیک بھی ممنوع ہے۔ ان کے نزدیک کتے کو پالنا صرف ضرورت کی بنا پر جائز ہے اور اس کی اجازت خود احادیث میں آئی ہے' چنانچہ شکاری کتے اور کھیتی اور ریوڑ کے محافظ کتے کو پالنے کی رخصت تو حدیث میں نصاً مذکور ہے' جبکہ ان کے علاوہ باقی ضرورتوں کے لیے' مثلاً گھر کی حفاظت' چوروں کا پتہ چلانے کے لیے اور آج کل کے دور میں منشیات کا پتہ چلانے کے لیے کتے کو پالنے کی اجازت ان پر قیاس سے ثابت ہوگی۔ اس اجازت کو صرف حدیث میں مذکور صورتوں میں بند رکھنا اور باقی ضرورتوں کے لیے اس کو تسلیم نہ کرنا' عقل و

قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ امام ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں:

"اس حدیث سے ثابت ہوا کہ شکار اور ریوڑ کی حفاظت کے لیے کتے کو پالنا مباح ہے' اسی طرح کھیتی کی حفاظت کے لیے کیونکہ اس میں زیادہ حفاظت کی ضرورت ہے۔ نیز یہ ثابت ہوا کہ ان کاموں کے علاوہ کتے کو پالنا مکروہ ہے' البتہ مذکورہ صورتوں پر قیاس کرنے سے (مذکورہ فوائد کے علاوہ دیگر) فوائد کے حصول اور مضرات کو دور کرنے کے لیے بھی کتے کو پالنے کی اباحت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ کتے کو پالنے کی کراہت صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ اسے بغیر کسی ضرورت کے (محض لہو و لعب کے لیے) پالا جائے' کیونکہ اس سے ایک تو لوگ خوفزدہ ہوتے ہیں اور دوسرا رحمت کے فرشتے بھی اس گھر میں نہیں آتے۔" (فتح الباری ج ۵ ص ۶)

(۶۴) گایوں کی زکوٰۃ کا نصاب

اس مسئلے کے ضمن میں امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں:

پہلی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے معاذ بن جبلؓ کو جب یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو انہیں گایوں کی زکوٰۃ کا نصاب یہ بتایا کہ ہر تیس گایوں میں ایک یک سالہ بچہ ہے جو دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو' اور ہر چالیس گایوں میں ایک دو سالہ بچھڑا ہے جو تیسرے سال میں داخل ہو چکا ہو۔ وہ جب یمن گئے تو لوگوں نے پوچھا کہ گائیں اگر تیس اور چالیس کے درمیان ہوں تو تیس سے زائد کی زکوٰۃ کیسے ہوگی؟ انہوں نے کہا میں زائد کی زکوٰۃ نہیں لوں گا' یہاں تک کہ رسول اللہؐ سے پوچھ لوں۔ بعد میں انہوں نے رسول اللہؐ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا: زائد کی زکوٰۃ نہ لو۔ باقی چار روایات میں حضرت معاذؓ ' حضرت علیؓ ' شعبیؒ اور حکمؒ کے فتوے مذکور ہیں کہ تیس سے زائد گایوں پر کوئی زکوٰۃ نہیں' یہاں تک چالیس ہو جائیں۔

اعتراض

اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک تیس سے زائد گایوں کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے گی، اگرچہ وہ چالیس سے کم ہوں۔

جواب

اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ سے دونوں روایتیں موجود ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ان کا مسلک وہ ہے جو ابن ابی شیبہؒ نے ذکر کیا ہے، جبکہ دوسری روایت کے مطابق وہ زائد گایوں میں زکوٰۃ کے قائل نہیں۔ یہی مسلک امام ابو یوسفؒ امام محمد اور ائمہ ثلاثہ کا ہے اور یہی درست بھی ہے، چنانچہ فقہائے احناف کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق ہے۔ (دیکھیے کتب فقہ و فتاویٰ)

(۶۵) مسافر کے لیے قربانی کا عدم وجوب

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ایک واقعہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین جلو کے سفر میں قربانی کیا کرتے تھے۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضورؐ نے سفر میں قربانی کی۔ تیسری روایت میں ہے کہ حسن بصریؒ اس بات میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے کہ آدمی سفر پر جاتے ہوئے اپنے اہل خانہ کو یہ وصیت کر جائے کہ وہ اس کی طرف سے قربانی کر دیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسافر پر قربانی واجب نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال مندرجہ ذیل روایات سے ہے:

۱۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"جس شخص کو گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو ہماری عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے۔"

(ابن ماجہ ص ۲۲۶۔ الفتح الربانی بترتیب مسند احمد ج ۱۳، ص ۵۸۔ مستدرک حاکم ج ۴، ص ۲۳۲۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کے راوی ثقہ ہیں: فتح الباری ج ۱۰، ص ۳)

اس حدیث میں قربانی کو اس شخص کے لیے ضروری قرار دیا گیا ہے جس کو گنجائش ہو، جبکہ مسافر حالت سفر میں خود محتاج ہوتا ہے، اس لیے مسافر کو زکوٰۃ بھی دی جا سکتی ہے، اگرچہ وہ اپنے گھر میں مال دار ہی کیوں نہ ہو۔

۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ جب سفر حج پر جاتے تو قربانی نہیں کرتے تھے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۴، ص ۳۸۲)

۳۔ ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ ہم یعنی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اصحاب اور تلامذہ حج کے لیے جاتے تو سونا چاندی پاس ہونے کے باوجود اس لیے قربانی نہیں کرتے تھے کہ اپنے حج کے ارکان کی ادائیگی کے لیے فارغ رہیں۔

۴۔ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ مسافر پر قربانی نہیں۔

۵۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اس کی رخصت منقول ہے۔

۶۔ امام شعبیؒ، جو پانچ سو صحابہؓ کی زیارت و ملاقات سے مشرف تھے، فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ صرف حاجی اور مسافر کو قربانی نہ کرنے کی رخصت دیتے تھے۔

یہ تمام آثار امام ابن حزمؒ نے "المحلی" میں نقل کیے ہیں۔ (ج ۷، ص ۳۵۸، ۳۷۵)

۷۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام جب مقیم ہوتے تو قربانی کرتے تھے اور جب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کرتے تھے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۴، ص ۳۸۲)

رہیں وہ روایات جو حالت سفر میں قربانی کرنے کے متعلق ابن ابی شیبہ نے نقل کی ہیں، تو امام صاحب کا مسلک ہرگز ان کے خلاف نہیں، کیونکہ ان روایات سے قربانی کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، بلکہ محض جواز ثابت ہوتا ہے اور جواز کے امام ابو حنیفہؒ بھی منکر نہیں، بلکہ اگر کوئی آدمی حالت سفر میں قربانی کرے تو ان کے نزدیک اسے اس کا ثواب ملے گا۔

(۲۶) مناسک حج کے دوران میں حیض آ جانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلہ کے تحت دو روایتیں نقل کی ہیں:

پہلی روایت میں ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حجۃ الوداع کے موقع پر میں حضورؐ کے ساتھ عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آئی۔ لیکن عمرہ پورا ہونے سے پہلے مجھے حیض شروع ہو گیا، یہاں تک کہ یوم عرفہ آ گیا اور میں ابھی اپنے عمرے سے حلال نہیں ہوئی تھی۔ میں نے حضورؐ کو یہ صورت حال بتائی تو آپؐ نے فرمایا: عمرے کو چھوڑ دو اور سر کو کھول کر کنگھی کر لو اور حج کا احرام باندھ لو۔ میں نے ایسے ہی کیا۔ بعد میں جب ہم نے حج کر لیا (اور اس دوران میں، میں حیض سے بھی پاک ہو چکی تھی) تو حضورؐ نے مجھے میرے بھائی عبد الرحمٰن کے ساتھ بھیجا جو مجھے عمرہ کرا کے واپس لے آئے۔ اس طرح اللہ نے میرا حج بھی کرا دیا اور عمرہ بھی، اور مجھے اس میں نہ جانور قربان کرنا پڑا، نہ صدقہ دینا پڑا اور نہ روزے ہی رکھنے پڑے۔

دوسری روایت میں مجاہدؒ اور عطاؒ کا فتویٰ ہے کہ اگر کوئی عورت عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آئی، پھر حیض شروع ہو گیا اور یہ خدشہ ہوا کہ (عمرہ پورا کرتے کرتے) حج گزر جائے گا تو اسے چاہئے کہ وہ عمرے کے احرام میں ہی حج کی نیت کر لے اور حج کے افعال کی ادائیگی کرے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں عورت کو اجازت ہے کہ وہ اس وقت عمرے کو چھوڑ کر بعد میں اس کی قضا کر لے اور اس صورت میں عمرے کو توڑنے کی وجہ سے اسے دم بھی دینا پڑے گا۔

جواب

اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے ایک تمہید کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے:

اگر کوئی عورت ایام حج میں عمرے کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ پہنچ جائے، اور اس کی نیت یہ ہو کہ میں عمرہ کرنے کے بعد حج کا احرام نئے سرے سے باندھوں گی، لیکن وہاں جا کر عمرے کا طواف کرنے سے پہلے اس کو حیض آنا شروع ہو گیا اور حج کے ایام شروع ہونے تک بند نہ ہوا اور یہ خدشہ ہوا کہ عمرے کا طواف کرنے کے لیے حیض سے پاک ہونے کا انتظار کیا[۱] تو حج سے محروم رہ جائے گی، تو اس صورت میں جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ وہ اسی احرام میں حج کی نیت کر کے حج کے ارکان کی ادائیگی کرے[۲]۔ اس طرح اس کا حج، حج قران ہو جائے گا[۳]۔ اور بعد میں ایک ہی طواف حج اور عمرے دونوں کی طرف سے کافی ہو جائے

۱۔ کیونکہ بیت اللہ میں داخل ہونے کے لیے، بہرحال، حیض سے پاک ہونا ضروری ہے۔

۲۔ حائضہ عورت کے لیے حکم یہ ہے کہ وہ طواف بیت اللہ کے سوا، حج کے باقی مناسک ناپاکی کی حالت میں ہی پورے کر لے۔ البتہ بیت اللہ کا طواف، وہ پاک ہونے کے بعد ہی کر سکتی ہے۔

۳۔ احرام باندھتے وقت حج اور عمرے دونوں کی نیت کر لی جائے یا عمرے کا احرام باندھ کر عمرہ ختم ہونے سے پہلے اسی احرام سے حج کی بھی نیت کر لی جائے تو اس کو "قران" کہتے ہیں جس کا مطلب ہے، ایک ہی احرام سے حج اور عمرہ دونوں کو ادا کر لینا۔

گا۔ ا۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں عورت عمرے کا احرام توڑ دے اور حج کا احرام الگ سے باندھ کر حج کے ارکان کی ادائیگی کرے۔ پھر حج کر لینے کے بعد اس عمرے کی قضا کرے اور کفارے کے طور پر جانور بھی قربان کرے۔

اب امام صاحبؒ کی رائے کے دلائل ملاحظہ فرمایئے' جس کے سارے اجزا خود حضرت عائشہؓ کے اس واقعے سے ثابت ہو جاتے ہیں جو ابن ابی شیبہؒ نے بزعم خود امام صاحبؒ کے خلاف استدلال کے لیے نقل کیا ہے:

ا۔ عمرے کا احرام توڑ دینے کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو عمرے کا احرام توڑ کر نئے سرے سے حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا تھا' چنانچہ امام ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ: "عمرے کو چھوڑ دو اور سر کو کھول کر کنگھی کر لو اور حج کا احرام باندھ لو۔" جبکہ مسلم کی روایت میں ہے کہ: "اپنے عمرے سے رک جاؤ۔"

اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ نے عمرے کا احرام توڑ کر حج کا احرام الگ نہ باندھا ہوتا بلکہ اسی احرام میں حج کی نیت کی ہوتی تو ان کے اس حج کے' حج قران ہو جانے کی وجہ سے ان پر قربانی بھی لازم ہوتی' (کیونکہ حج قران کرنے والے پر قربانی کرنا یا اس کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں دس روزے رکھنا ضروری ہے) جبکہ امام ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: "مجھے اس میں نہ جانور قربان کرنا پڑا' نہ صدقہ دینا پڑا اور نہ روزے ہی رکھنے پڑے۔" اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ حضرت عائشہؓ نے حج کا احرام الگ ہی باندھا تھا۔

۲۔ عمرہ قضا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو بعد

ا۔ قران کی صورت میں جمہور فقہا کے نزدیک ایک ہی طواف' حج اور عمرے دونوں کی طرف سے کافی ہوتا ہے' جبکہ احناف کے نزدیک دو الگ الگ طواف کرنے ضروری ہیں۔

میں ان کے بھائی عبد الرحمٰن کے ساتھ عمرہ قضا کرنے کے لیے بھیجا۔ صحیح بخاری کی روایت کے الفاظ ہیں کہ: "انہوں نے اپنے (پہلے) عمرے کی جگہ عمرہ (قضا) کرنے کا احرام باندھا۔" (مع فتح ج ۳' ص ۶۰۹) اور جب وہ عمرہ کر کے واپس آئیں تو حضور ﷺ نے فرمایا: "یہ عمرہ تمہارے (پہلے) عمرے کے بدلے میں تھا۔" (ج ۳' ص ۶۱۵)

۳۔ عمرہ قضا کرنے کے ساتھ' کفارے کے طور پر قربانی کرنے کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ "حضور ﷺ نے یوم النحر کو حضرت عائشہؓ کی طرف سے ایک گائے کی قربانی کی۔" (ج ۱' ص ۴۲۴) حضرت عائشہ کی طرف سے خاص قربانی صرف اسی وجہ سے ہو سکتی تھی کہ انہوں نے عمرہ شروع کر کے توڑ دیا تھا' کیونکہ ساری ازواج مطہرات کی طرف سے حضور ﷺ نے اس سے الگ قربانی کی تھی' جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی دوسری روایت میں مذکور ہے۔ علاوہ ازیں خود حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ بات اور بھی صراحت سے بیان ہوئی ہے' فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ نے میرے عمرہ توڑنے کی وجہ سے ایک گائے کی قربانی کی۔ (جامع المسانید ج ۱' ص ۵۴۹۔ عقود الجواہر المنیفہ ج ۱' ص ۱۳۶)

اس پر اس روایت سے شبہ ہو سکتا ہے' جو ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہے۔ اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: "مجھے اس میں نہ جانور قربان کرنا پڑا' نہ صدقہ دینا پڑا اور نہ روزے ہی رکھنے پڑے۔" لیکن غور کیا جائے تو اس سے کفارے کے طور پر کی جانے والی قربانی کی نفی نہیں ہوتی' کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے لوگوں نے چونکہ حج تمتع کیا تھا (یعنی ایک احرام سے عمرہ ادا کر کے پھر دوسرے احرام سے حج ادا کیا تھا) اس لیے قرآن کی نص کی رو سے' انہیں اس کے لیے قربانی بھی کرنی پڑی' جبکہ مجھے حج اور عمرہ دونوں ادا کرنے کے باوجود قربانی نہیں کرنی پڑی' کیونکہ میں نے حج تمتع نہیں کیا تھا۔ (حج تمتع اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور

حج بعد میں۔ حضرت عائشہ نے چونکہ حج پہلے اور عمرہ بعد میں ادا کیا تھا' اس لیے ان کے حج کو حج تمتع نہیں کہا جا سکتا) گویا حضرت عائشہؓ کا مقصد تمتع کی قربانی کی نفی کرنا ہے' نہ کہ عمرے کے کفارے کے طور پر کی جانے والی قربانی کی' کیونکہ وہ صحیح مسلم کی روایت سے ثابت ہے۔

(۶۷) امام کے بھولنے پر مقتدیوں کا "سبحان اللہ" کہنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے چھ روایات نقل کی ہیں' جن میں آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ و تابعین سے منقول ہے کہ امام اگر نماز میں بھول جائے تو مقتدیوں میں سے مردوں کو چاہئے کہ سبحان اللہ کہہ کر اور عورتوں کو چاہئے کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ مار کر امام کو متنبہ کریں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس مسلک کی نسبت غلط ہے' کیونکہ فقہ کی کسی مستند کتاب میں ان سے یہ رائے منقول نہیں' بلکہ اس کے برخلاف مذکورہ حدیث خود امام صاحبؒ کی روایت کردہ احادیث میں ملتی ہے۔ (مسند امام اعظم مترجم ص ۱۸۰' ۱۸۱) اور یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اس روایت کا علم ہونے کے بعد امام صاحبؒ نے اس عمل کو مکروہ کہا ہوگا' کیونکہ ان کا مسلک تو یہ ہے کہ: "جب مجھے کوئی صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہوتی ہے۔"

(۶۸) شاتم رسول ذمی کو قتل کرنا

اس مسئلے کے تحت امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں:
پہلی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانے میں ایک آدمی نے ایک

یہودی عورت کا گلا گھونٹ کر مار دیا' کیونکہ وہ آنحضرت ﷺ کو سب و شتم کیا کرتی تھی۔ جب حضور ﷺ کو اس کا علم ہوا تو آپ نے اس کے خون کو باطل قرار دیا۔

دوسری روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ نے ایک راہب پر جس نے آنحضرت ﷺ کو برا بھلا کہا تھا' تلوار کھینچ لی اور کہا کہ "ہم نے تم سے اس بات پر صلح نہیں کی کہ تم ہمارے نبی ﷺ کو گالیاں دیتے پھرو۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک آنحضرت ﷺ کو گالیاں دینے اور برا بھلا کہنے والے ذمی (یعنی اسلامی حکومت میں معاہدہ کے تحت مقیم غیر مسلم شہری) کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

جواب

اس مسلک کی نسبت بھی امام صاحبؒ کی طرف غلط ہے اور کسی معتبر کتاب میں امام صاحبؒ سے یہ منقول نہیں' بلکہ امام صاحبؒ کے تلمیذ امام محمدؒ نے "سیر کبیر" میں یہودیہ کے قتل کے مذکورہ واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے ہی یہ لکھا ہے کہ اگر عورت اعلانیہ آنحضرت ﷺ کو سب و شتم کرے تو اس کو قتل کرنے کی اجازت ہے۔ (ج ۲' ص ۱۸۳) اور بعد کے سارے حنفی فقہا کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ (در مختار مع رد المحتار ج ۳' ص ۴۳۲)

(۶۹) پیالہ توڑنے کی ضمان

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت تین روایتیں نقل کی ہیں:
پہلی دو روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ کی ایک زوجہ نے دوسری زوجہ کا پیالہ توڑ دیا تو آپؐ نے توڑنے والی کا صحیح پیالہ لے کر دوسری زوجہ کو دے دیا۔
تیسری روایت میں شریک کا فتویٰ مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی

ٹہنی توڑی تو ٹوٹی ہوئی ٹہنی اس کی ہو جائے گی اور اس جیسی دوسری ٹہنی مالک کو دینا ہو گی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں توڑی جانے والی چیز کی مثل نہیں بلکہ قیمت لازم آئے گی۔

جواب

حافظ ابن ابی شیبہؒ کو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک نقل کرنے میں تسامح ہوا ہے۔ ضمانات کے باب میں امام صاحبؒ کا مسلک معروف ہے، اور اس کی وضاحت مسئلہ نمبر ۴۵ کے تحت بھی گزر چکی ہے، کہ اگر ضائع کی جانے والی چیز ایسی ہو کہ بعینہ اس جیسی دوسری چیز بازار میں مل سکتی ہو تو وہی چیز لے کر دینی ہو گی، اور اگر چیز ایسی ہو کہ بعینہ اس جیسی کسی دوسری چیز کا پایا جانا محال ہو یا ایسی چیز موجود تو ہو لیکن بازار میں میسر نہ ہو تو ضائع شدہ چیز کی قیمت ادا کرنی ہو گی۔

اس اصولی قاعدے کے مطابق ہر چیز کی ضمان کا فیصلہ ہو گا۔ چنانچہ مذکورہ حدیث میں بیان ہونے والی صورت ہی کو لیجئے، اگر توڑے جانے والے پیالے کی طرح کا کوئی دوسرا پیالہ مل سکتا ہو تو وہی لے کر دینا ہو گا اور اگر اس جیسا پیالہ کہیں میسر نہ ہو تو، ظاہر ہے، اس کی قیمت ہی ادا کرنی پڑے گی۔

(۷۰) "عرایا" کا مسئلہ

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں، جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے محاقلہ (یعنی کٹی ہوئی کھیتی کو بغیر کٹی کھیتی کے بدلے میں، اندازے سے بیچنا) اور مزابنہ (درخت پر لگے ہوئے پھل کو اندازے سے، کٹے ہوئے پھلوں کے بدلے میں بیچنا) سے منع فرمایا، مگر اصحاب "عرایا" کے لیے اس کی اجازت دی۔

(عرایا کی تفسیر آگے آ رہی ہے)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک "عرایا" میں بھی یہ معاملہ کرنا درست نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس رائے کی نسبت درست نہیں ہے کیونکہ وہ بھی "عرایا" میں اس رخصت کے جواز کے قائل ہیں۔

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ غلے، یعنی پھلوں اور سبزیوں کی خرید و فروخت کے باب میں شریعت اسلامیہ نے یہ اصول مقرر کیا ہے کہ اگر ایک جنس کا تبادلہ اسی جنس کے ساتھ، مثلاً ایک قسم کی کھجور کا تبادلہ دوسری قسم کی کھجور کے ساتھ کیا جائے تو اس کے جواز کے لیے دو شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے: ایک یہ کہ معاملہ نقد ہو، کسی طرف سے ادھار نہ ہو، اور دوسری یہ کہ مقدار دونوں طرف سے بالکل برابر ہو، ان میں کوئی کمی بیشی نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو بیع ناجائز ہو گی۔

اسی اصول کی بنا پر شریعت نے ایک جنس کے ساتھ اسی جنس کے تبادلے کی ہر اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے جس میں ادھار کا معاملہ ہو یا کمی بیشی کا احتمال ہو۔ انہی صورتوں میں سے ایک صورت بیع مزابنہ کی بھی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ، مثال کے طور پر، کوئی آدمی اپنے باغ کے کسی درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کی مقدار کا اندازہ کر کے ان کو کٹی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں بیچ دے۔ اس صورت میں چونکہ قوی احتمال ہے کہ کٹی ہوئی کھجوروں کے مقابلے میں درخت پر لگی ہوئی کھجوریں کم یا زیادہ ہوں گی، اس لیے شریعت میں اس صورت کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

البتہ اس معاملے سے خود حضورؐ نے ایک صورت یعنی "عرایا" کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جس کا ذکر اوپر اعتراض کے ضمن میں منقول حدیث میں ہے۔ "عرایا" کا معنی ہے "ہبہ کیے ہوئے درخت" اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنے باغ کے کچھ درخت کسی محتاج کو ہبہ کر دے۔ پھر بعد میں وہ کسی وجہ سے اسے درخت پر لگے ہوئے پھل دینے کے بجائے کٹے ہوئے پھل دینا چاہے تو اسے اجازت ہے کہ وہ درخت پر لگے ہوئے پھل کی مقدار کا اندازہ کر کے اس کے مطابق کٹے ہوئے پھل اس آدمی کو دے دے۔ اس صورت میں اگرچہ' بظاہر' مزابنہ کی صورت پائی جاتی ہے لیکن اس کو اس لیے جائز قرار دیا گیا ہے کہ در حقیقت اس میں وہ علت نہیں پائی جاتی جس کی وجہ سے مزابنہ کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

مزابنہ میں ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس میں اندازے کے ساتھ ایک جنس کی اشیاء کا باہمی تبادلہ کیا جاتا ہے اور اس میں کمی بیشی کا احتمال پایا جاتا ہے جو کہ شریعت میں ممنوع ہے' جبکہ "عرایا" میں سرے سے "تبادلہ" ہی نہیں پایا جاتا۔ یعنی یہاں صورت یہ نہیں ہے کہ موہوب لہ (جس آدمی کو ہبہ کیا گیا ہے) سے درخت پر لگے ہوئے پھل لے کر ان کے بدلے میں اسے کٹے ہوئے پھل دیے جا رہے ہیں' بلکہ صورت یہ ہے کہ ہبہ کرنے والے نے ایک چیز ہبہ کرنے کے بعد موہوب لہ کے قبضے میں جانے سے پہلے ہی واپس لے لی اور اس کی جگہ دوسری چیز ہبہ کر دی۔ چونکہ پہلی چیز موہوب لہ کے قبضے میں نہیں گئی' اس لیے اس پر اس کی ملکیت ثابت نہ ہو سکی' اس طرح ہبہ کرنے والے نے جب پہلی چیز واپس لی تو وہ اس کی اپنی ہی مملوکہ چیز تھی نہ کی موہوب لہ کی۔ پس جب اس نے اپنی ہی ایک چیز کی جگہ دوسری چیز دی ہے تو "تبادلہ" نہیں پایا گیا' اس لیے کمی بیشی بھی ناجائز نہ رہی۔

(۷۱) اسلام لانے کے بعد چار سے زائد بیویوں کا حکم

حافظ ابن ابی شیبہؒ نے ایک حدیث نقل کی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور

ﷺ کے زمانے میں غیلان نامی ایک شخص نے اسلام قبول کیا' اس وقت اس کے نکاح میں آٹھ بیویاں تھیں' تو حضور ﷺ نے اسے حکم دیا کہ ان میں سے صرف چار بیویوں کو اپنے پاس رکھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں اس کے نکاح میں پہلے آنے والی چار بیویاں ہی اس کے پاس رہیں گی' شوہر کو ان میں سے کسی کو چننے کا حق نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں صرف چار بیویوں کے ساتھ نکاح کی اجازت ہے' چنانچہ پہلی چار بیویوں کے بعد پانچویں کے ساتھ نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا' اس لیے اگر کوئی آدمی اس حالت میں اسلام قبول کرے کہ اس کے پاس چار سے زائد بیویاں ہوں تو اسے یہ اختیار نہیں کہ ان میں سے اپنی پسند کی چار کو رکھ کر باقی کو چھوڑ دے' بلکہ پہلی چار اس کے نکاح میں رہیں گی اور باقی کو چھوڑنا ہوگا۔

رہی ابن ابی شیبہؒ کی ذکر کردہ حدیث تو اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ آدمی چار بیویاں ہی رکھ سکتا ہے۔ یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ چار بیویاں وہ اپنی مرضی سے چن کر رکھے گا۔ پس امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اس حدیث کے خلاف نہیں۔

(۷۲) بیع میں شرط لگانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بریرہؓ نامی ایک باندی کو خرید کر آزاد کرنے کا ارادہ کیا تو بریرہ کے مالکوں

نے کہا کہ اس شرط پر اسے بیچتے ہیں کہ آزاد کرنے کے بعد اس کی "ولاء" ہمیں ملے گی۔ (آزاد کردہ غلام کا مال' اس کے مرنے کے بعد' اس کے ورثاء میں سے کسی کے موجود نہ ہونے کی صورت میں اس کے آزاد کرنے والے مالک کو ملتا ہے۔ اسی کو "ولاء" کہتے ہیں اور شرعاً" یہ مال صرف آزاد کنندہ کا حق ہوتا ہے' کسی اور کو نہیں مل سکتا) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت ﷺ کو بتایا تو آپؐ نے فرمایا: "اگر وہ یہ شرط لگائیں بھی تو تمہیں کوئی نقصان نہیں' تم بریرہؓ کو خرید کر آزاد کر دو' اس کی "ولاء" بہرحال آزاد کرنے والے کو ہی ملے گی۔ (اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے بیع میں یہ ناجائز شرط لگائے جانے کے باوجود اس کو درست قرار دیا)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک بیع میں ایسی شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ بیع میں شرط دو طرح کی ہو سکتی ہے:

ایک یہ کہ ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کے لازمی تقاضوں کے مطابق ہو۔ مثلاً" یہ کہ قیمت وصول ہونے تک بائع' چیز مشتری کے حوالے نہیں کرے گا۔ یا ایسی شرط لگائی جو بیع کے تقاضوں کے مناسب ہو' مثلاً" یہ کہ قیمت کی فوری ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں' مشتری کوئی چیز بائع کے پاس رہن رکھے گا یا کسی کو اپنا ضامن بنائے گا۔ یا ایسی شرط لگائی جائے جو بیع کے تقاضوں کے مطابق تو نہ ہو لیکن ان کے خلاف بھی نہ ہو مثلاً کسی ایسی جگہ پر جہاں اس کا رواج ہو' یہ شرط لگانا کہ کپڑا بیچنے والا خریدنے والے کو کپڑا سلوا کر بھی دے گا۔ اس قسم کی شرائط کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا' چنانچہ ان شرائط کو پورا کرنا بھی ضروری ہوگا۔

دوسری یہ کہ بیع میں ایسی شرط لگائی جائے جو اس کے لازمی نتائج اور تقاضوں کے خلاف ہو' مثلاً" یہ کہ گندم فروخت کرنے والا' اس کو پسوا کر بھی دے اور اس کو اپنے خرچ پر مشتری کے گھر تک بھی پہنچائے' یا یہ کہ مشتری چیز کو خریدنے کے بعد اس کو آگے نہ بیچے۔ اس قسم کی شرطوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر شرط لگانے سے کسی فریق کا کوئی فائدہ لازم نہ آتا ہو تو بیع تو درست ہو گی' البتہ شرط باطل قرار پائے گی اور اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوگا' جیسے مثال کے طور پر چیز کو خریدنے کے بعد آگے نہ بیچنے کی شرط۔ اور اگر شرط میں کسی ایک فریق کا فائدہ بھی شامل ہو تو بیع اور شرط دونوں باطل قرار پائیں گی' جیسے مثال کے طور پر گندم کو پسوا کر بھی دینے کی شرط۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ واضح ہے کہ پہلی صورت میں کسی کا نفع و نقصان لازم نہیں آتا' جبکہ دوسری صورت میں ایک فریق کا فائدہ اور دوسرے کا نقصان لازم آتا ہے۔ ان کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے۔

ان کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

۱۔ عبد اللہ بن عمرو ابن العاص سے روایت ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا' (اور فرمایا کہ) بیع بھی باطل ہے اور شرط بھی باطل ہے۔"

المحلی لابن حزم ج ۸ ص ۴۲۵' معرفۃ علوم الحدیث للحاکمؒ ص ۷۲۔ اس روایت کا پہلا ٹکڑا جامع المسانید ج ۲ ص ۲۲ میں بھی مروی ہے

۲۔ موطا امام محمدؒ میں روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ کی بیوی نے ایک لونڈی ان کے ہاتھ بیچی اور یہ شرط لگائی کہ اگر آپ نے اسے بیچنا چاہا تو مجھے ہی بیچیں گے اور میں اس کی وہی قیمت دوں گی جو آپ کو اس وقت مل رہی ہوگی۔ اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے مسئلہ پوچھا تو انہوں نے کہا: "تم اس کے قریب مت جانا' جبکہ اس (کی بیع) میں کسی کی شرط موجود ہو۔" (ص ۳۴۳-۳۴۴)

گویا حضرت عمرؓ نے اس بیع کو نافذ نہیں قرار دیا' ورنہ وہ عبداللہ بن مسعودؓ کو اس لونڈی کے قریب جانے سے نہ روکتے۔

۳۔ عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آدمی اس شرط پر کسی لونڈی کو خریدے کہ نہ اس کو ہبہ کرے گا اور نہ آگے بیچے گا۔ (طحاوی ج ۲' ص ۲۰۵) اور فرماتے تھے کہ:

"کوئی لونڈی حلال نہیں' مگر وہ لونڈی کہ جس کے متعلق مالک کو اختیار ہو کہ اگر وہ چاہے تو اس کو بیچ دے' چاہے تو ہبہ کردے اور چاہے تو اپنے پاس ہی رکھے' یعنی اس کے بارے میں کوئی شرط نہ ہو۔"

(طحاوی حوالہ مذکور' سنن بیہقی)

رہا حضرت عائشہؓ کا واقعہ' جس سے بیع اور شرط دونوں کے باطل ہو جانے کے برخلاف بیع کے باقی رہنے اور صرف شرط کے باطل ہونے کا ثبوت ملتا ہے' تو اہل علم نے اس کی متعدد توجیہات کی ہیں:

پہلی توجیہ یہ ہے کہ یہ حکم پہلے کا ہے' جس کو بعد میں عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت نے' جس میں صراحت سے بیع اور شرط دونوں کو باطل قرار دیا گیا ہے' منسوخ کر دیا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت میں عمومی حکم کا بیان ہے' جبکہ حضرت عائشہؓ کا واقعہ ایک خاص موقع سے متعلق ہے' جس میں ایک خاص مصلحت کے پیش نظر شرط کو باطل قرار دے کر بیع کو جائز رکھا گیا' اس لیے عمومی حکم کے مقابلے میں اس خاص واقعہ کو عمومی قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ وہ خاص مصلحت جس کے پیش نظر اس واقعے میں عام قانون کے خلاف فیصلہ دیا گیا' یہ تھی کہ لوگوں کو بطور خاص ایسی ناجائز شرطوں کے عائد کرنے کے متعلق تنبیہہ کی جائے۔ اس لیے حضور ﷺ نے حضرت عائشہؓ کو اجازت دی کہ وہ بریرہ کو' اس کے مالکوں کی شرط کے مطابق خرید لیں' کیونکہ غلط کام کا ارتکاب کرنے کے بعد

زجر و توبیخ زیادہ موثر ہوتی ہے۔ ۱

۱۔ کتب حدیث میں مذکور ہے کہ صحابہ کرام زمانہ جاہلیت کے عقیدہ کے مطابق اشہر حج میں صرف عمرہ کرنے کو ناجائز خیال کرتے تھے۔ حجتہ الوداع کے موقع پر حضور ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے ساتھ مدینہ سے مکہ روانہ ہوئے تو سبھی نے حج کا ہی احرام باندھا تھا' لیکن مکہ پہنچنے سے قبل حضور ﷺ نے صحابہ کو حکم دیا کہ "جن لوگوں نے صرف حج کی نیت کی ہے اور قران یا تمتع کا ارادہ نہیں رکھتے' وہ اپنے حج کے احرام کو فسخ کر کے عمرے کا احرام باندھ لیں۔" یہاں بھی حج کا احرام باندھنے کے بعد اس کو توڑ کر عمرے کا احرام باندھنے کا حکم دینے میں یہی حکمت پوشیدہ تھی کہ اشہر حج میں صرف عمرہ نہ کرنے کے خیال کی تردید زیادہ موثر طریقے سے کی جائے۔

چنانچہ روایات میں مذکور ہے کہ حضور ﷺ نے اس موقع پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ تم بریرہ کو خرید لو اور ان کو چھوڑ دو' وہ جو چاہیں شرطیں لگاتے پھریں' ولاء اسی کو ملے گی جس نے آزاد کیا۔ (بخاری' کتاب المکاتب) اور اس کے بعد مسجد نبوی میں غیظ و غضب سے بھرپور خطبہ ارشاد فرمایا اور کہا:

"ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ ایسی شرطیں لگاتے پھرتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں۔ جس نے ایسی شرط لگائی جو کتاب اللہ میں نہیں تو وہ اس کو حاصل نہیں' اگرچہ وہ سو مرتبہ شرط لگائے۔ اللہ کی شرط زیادہ مضبوط اور حق کے مطابق ہے۔" (صحیح مسلم' کتاب العتق' حدیث عتق بریرہؓ)

(۷۳) تیمم میں ضربوں کی تعداد

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے میں تین روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں حضرت عمارؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "تیمم ایک دفعہ ہاتھ کو مار کر چہرے اور بازوؤں پر مسح کرنے سے ادا ہوتا ہے۔" دوسری دو روایات میں ہے کہ حضور ﷺ نے تیمم میں ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرے اور بازوؤں پر مسح کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایک دفعہ ہاتھ مارنے سے تیمم نہیں ہوتا بلکہ چہرے اور بازوؤں دونوں کے لیے الگ الگ ہاتھ مارنا ضروری ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ صحیح روایات میں حضور ﷺ کے قول و فعل سے تیمم کی دو ضربیں ثابت ہیں' اس لیے احتیاط اسی بات میں ہے کہ دو ضربوں سے ہی تیمم کیا جائے۔ یہ روایات درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: تیمم میں دو ضربیں ہیں' ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب بازوؤں کے لیے کہنیوں تک۔"

(بیہقی ج ۱ ص ' دار قطنی ج ۱ ص ۱ ص ۱۸۱۔ امام حاکم اور امام ذہبی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے: مستدرک ج ۱' ص)

۲۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک آدمی کو تیمم کا طریقہ سکھاتے ہوئے کہا: "اس طرح (زمین پر) ہاتھ مارو۔" پھر آپ ﷺ نے ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مار کر چہرے کا مسح کیا اور پھر دوسری دفعہ ہاتھ مار کر کہنیوں تک بازوؤں کا مسح کیا۔"

مستدرک حاکم ج ۱' ص ۱۸۰ و قال باسناد صحیح و وافقہ علیہ الذہبیؒ)

۳۔ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب تیمم کی اجازت کا حکم نازل ہوا تو میں بھی آنحضرت ﷺ کے صحابہ کرام کے ساتھ موجود تھا' چنانچہ حضور ﷺ نے ہمیں حکم دیا اور ہم نے ایک ضرب سے چہرے کا اور دوسری ضرب سے کہنیوں تک بازوؤں کا مسح کیا۔ (مسند بزار۔ حافظ ابن حجرؒ نے اسکی سند کو حسن قرار دیا ہے: الدرایہ ص ۳۶' تلخیص الحبیر ص ۵۶)

۴۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

" تیمم میں دو ضربیں ہیں' ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب بازوؤں کے لیے' کہنیوں تک"

(مستدرک حاکم ج ۱ص ۱۷۹' دار قطنی ج ۱ ص ۱۸۰' کشف الاستار عن زوائد مسند بزار ج ۱ ص ۱۵۸' عقود الجواہر المنیفہ ص ۴۰)

۵۔ حضرت عائشہؓ سے بھی دو ضربوں کی روایت منقول ہے۔ (رواہ بزار' نصب الرایہ: ج ۱ص ۱۵۴)

۶۔ حضرت ابو جہیمؓ سے بھی یہی روایت مروی ہے۔ (نصب الرایہ ج ۱ ص ۱۵۶)

۷۔ اسلع تیمیؓ کو بھی حضورؐ نے دو ضربوں کا طریقہ ہی سکھلایا۔ (طحاوی ج ۱' ص ۸۶)

۸' ۹' ۱۰۔ حضرت عمرؓ' عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے بھی' موقوفاً' دو ضربوں کا طریقہ مروی ہے۔ (طحاوی ج ۱' ص ۸۷)

(۷۴) موکل کی مرضی کے بغیر وکیل کا تصرف کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضورؐ نے اپنے ایک صحابی کو ایک دینار دیا تاکہ وہ اسکی ایک بکری خرید کر لائیں۔ انہوں نے جا کر ایک دینار کی بکری خریدی اور اس کو دو دینار میں بیچ دیا۔ پھر ایک دینار کی بکری خریدی اور باقی ایک دینار اور بکری لا کر حضور ﷺ کی خدمت میں پیش کر دیں۔ اس پر حضور ﷺ نے ان کے لیے کاروبار میں برکت کی دعا کی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر وکیل' خریدی ہوئی چیز کو موکل کی رضامندی کے بغیر بیچ دے تو وہ ضامن ہوگا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ایک عام عقلی اور عرفی قاعدے پر مبنی ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے آدمی کو کوئی چیز خریدنے کے لیے اپنی طرف سے وکیل مقرر کرے تو وہ چیز خریدے جانے کے بعد براہ راست موکل کی ملک بن جاتی ہے اور وکیل کے پاس محض بطور امانت موجود ہوتی ہے' اس لیے اب موکل کی اجازت کے بغیر اس چیز میں کسی قسم کا کوئی تصرف کرنے کا حق وکیل کو حاصل نہیں ہے' چنانچہ اگر وکیل اس چیز کو بیچ دے تو چونکہ اس نے موکل کی چیز اس کی اجازت کے بغیر بیچ دی ہے' اس لیے اس کے ذمے اس چیز کی قیمت موکل کو ادا کرنا ضروری ہوگا' تاہم یہ بات بھی عقل و عرف ہی کی رو سے واضح ہے کہ اگر موکل وکیل کے اس تصرف کو جائز قرار دے تو اس صورت میں وکیل پر کسی قسم کی ضمان لازم نہیں آئے گی۔

ابن ابی شیبہؒ نے اعتراض میں جو روایت ذکر کی ہے' اس میں بھی اگرچہ صحابی نے حضور ﷺ کی اجازت کے بغیر خریدی ہوئی بکری کو بیچا لیکن حضور ﷺ نے ان کے اس تصرف کو جائز قرار دیا اور ان کے حسن کارکردگی کی وجہ سے ان کے لیے برکت کی دعا کی' چنانچہ اس کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

(۷۵) نماز میں رکوع و سجود پوری طرح ادا نہ کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت تین روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ اس آدمی کی نماز نہیں ہوتی جو رکوع اور سجدے کی حالت میں اپنی کمر کو بالکل سیدھا نہ کرے۔ دوسری روایت میں ایک صحابی کا واقعہ ہے کہ انہوں نے مسجد نبوی میں آکر حضور ﷺ کے سامنے نماز ادا کی اور رکوع و سجود کو پوری طرح ادا نہ کیا' تو حضور ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ نماز دوبارہ پڑھو' کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی۔ تین مرتبہ ایسا ہی کیا۔ تیسری

روایت میں ہے کہ مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کو دیکھا جس نے نماز میں رکوع و سجود پوری طرح ادا نہ کیے تھے تو اسے کہا کہ دوبارہ نماز پڑھو۔ اس نے انکار کیا' لیکن حضرت مسورؓ اس کے پیچھے پڑے رہے یہاں تک کہ اس نے دوبارہ نماز ادا کی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر آدمی رکوع و سجود پوری طرح ادا نہ کرے تو نماز ادا ہو جاتی ہے' البتہ ایسا کرنے والے نے برا کام کیا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رکوع و سجود کو پوری طرح ادا کرنا واجب ہے اور اس کو چھوڑنے سے نماز اگرچہ ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے' لیکن واجب الاعادہ رہتی ہے۔ تاہم اس کے نہ کرنے سے نماز بالکل باطل نہیں ہو جاتی۔ ان کا استدلال اسی قصے سے ہے جو اوپر دوسری روایت میں منقول ہے۔ ترمذی میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ان صحابی کو تعدیل ارکان (یعنی رکوع و سجود کو پوری طرح ادا کرنے) کی تعلیم دے کر فرمایا:

> "پس اگر تم نے یوں نماز پڑھی تو تمہاری نماز تام ہو گی اور اگر تم نے اس میں کچھ کمی کی تو تمہاری نماز میں بھی کمی واقع ہو جائے گی۔" (ص ۳۳' ج ۱)

اس ارشاد میں آنحضرت ﷺ نے نماز کو بالکل باطل نہیں قرار دیا' بلکہ ناقص قرار دیا ہے اور صحابہ کرامؓ نے بھی اس سے یہی مفہوم سمجھا' چنانچہ راوی بیان کرتے ہیں کہ:

> "یہ بات صحابہ کرامؓ کے لیے اس پہلی بات سے (کہ نماز نہیں ہوتی)

آسان تھی' کہ جس نے تعدیل میں کمی کی تو اس کی نماز میں بھی کمی ہوگی اور ساری کی ساری نماز ضائع نہیں چلی جائے گی۔" (ایضاً")

(۷۶) دوسرے کی زمین میں بغیر اجازت کھیتی اگانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے یہاں دو روایتیں نقل کی ہیں' پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "جس شخص نے کسی دوسرے کی زمین میں بغیر اجازت فصل اگائی تو اس کو اس کا خرچ واپس کیا جائے گا اور کھیتی میں سے اسے کچھ نہیں ملے گا۔" دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے مزارعت کے ایک معاملے میں اس طرح فیصلہ فرمایا کہ فصل لگانے اور محنت کرنے والے کو اس کا خرچہ دیا گیا' جبکہ فصل زمین کے مالکوں کو دی گئی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک فصل اگانے والا' اپنی فصل کو کاٹ لے اور زمین کو فارغ کر کے مالکوں کے حوالے کر دے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں فریقین کو اختیار ہے کہ وہ دو صورتوں میں سے ایک اختیار کرلیں' یا تو فصل اگانے والا اپنی فصل زمین سے الگ کرلے' یا فصل زمین کے مالکوں کے پاس ہی رہے اور فصل اگانے والے کو اس کا خرچہ دے دیا جائے۔ گویا امام صاحبؒ مذکورہ حدیث پر بھی عمل کرتے ہیں اور اس کے ساتھ دوسری شق کے لیے ان کا استدلال حضور ﷺ کے اس فرمان سے ہے کہ:

"ظالم کی لگائی ہوئی کھیتی کا (زمین میں) کوئی حق نہیں۔"

(موطا امام مالک ۔ اس حدیث کی سندوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے نصب

الرایہ ج ۴' ص ۲۵۵۔ درایہ ص ۳۱۵)

امام موفق الدین ابن قدامہؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب "المغنی" میں لکھتے ہیں:

"اگر کسی آدمی نے دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر فصل اگا لی یا عمارت بنالی اور زمین کے مالک نے اس سے کھیتی کو الگ کرنے یا عمارت کو ہٹانے کا مطالبہ کیا تو غاصب پر یہ لازم ہو گا۔ اس مسئلے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف معلوم نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ سعید بن زید بن عمرو بن نفیل سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ظالم کی لگائی ہوئی کھیتی کا (زمین میں) کوئی حق نہیں۔" یہ روایت امام ابو داؤدؒ اور امام ترمذیؒ نے نقل کی ہے اور امام ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ علاوہ ازیں اس آدمی نے دوسرے کی مملوکہ چیز کو اپنی مملوکہ چیز کے ساتھ مشغول کر دیا ہے' چنانچہ اس پر لازم ہو گا کہ دوسرے کی زمین کو اپنی کھیتی سے فارغ کر دے۔ تاہم اگر فریقین اس پر متفق ہو جائیں کہ کھیتی کے مالک کو کھیتی کے عوض میں اس کی قیمت یا کوئی اور چیز دے دی جائے (اور کھیتی زمین کے مالک کے پاس ہی رہے) تو یہ بھی جائز ہے' کیونکہ اس معاملے میں حق تو فریقین ہی کا ہے' اس لیے وہ صلح کے جس طریقے پر بھی راضی ہو جائیں' درست ہے۔" (المغنی ج ۵' ص ۳۸۰)

امام صاحبؒ کے مسلک کی تائید حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے جو امام یحییٰ بن آدم نے اپنی "کتاب الخراج" میں نقل کیا ہے' فرماتے ہیں:

"جس نے کسی دوسرے کی زمین میں زیادتی کرتے ہوئے ان کی اجازت کے بغیر عمارت بنالی تو اسے یہ حق ہو گا کہ وہ اپنی عمارت وہاں سے ہٹا لے۔ اور اگر زمین کے مالک عمارت کے وہیں موجود رہنے کی اجازت دے دیں تو پھر بنانے والے کو عمارت کی قیمت ادا کی جائے گی۔" (ص ۹۹)

اس تفصیل سے واضح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ

حدیث کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس مسئلے میں وارد ہونے والی ایک دوسری حدیث کے ساتھ اس کو ملا کر یہ رائے قائم کی ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔

(۷۷) جانور کے کیے گئے نقصان کا تاوان

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں، جن میں سے پہلی دو روایتوں میں ذکر ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی ایک اونٹنی نے کسی کے باغ میں داخل ہو کر پھلوں کو خراب کر دیا تو حضور ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ دن کے وقت تو اصحاب اموال کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے اموال کی حفاظت کریں، لیکن اگر رات کے وقت جانوروں نے لوگوں کے اموال کو خراب کیا تو ان کے مالکوں پر ہلاک شدہ مال کی ضمان لازم آئے گی۔ تیسری اور چوتھی روایت میں امام شعبیؒ اور قاضی شریح کے فیصلے منقول ہیں کہ انہوں نے دن کے وقت لوگوں کا مال خراب کرنے پر جانوروں کے مالکوں پر ضمان لازم نہ کی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک دن کو بھی اگر جانور لوگوں کے مالوں میں تباہی مچائیں تو مالکوں پر ضمان آئے گی۔

جواب

امام صاحبؒ کے مسلک میں کچھ تفصیل ہے جس کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے یہ اعتراض پیدا ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر جانور کے مالک نے جانور کی حفاظت اور اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہو اور اس کے نتیجے میں جانور نے کسی کا مال خراب کر دیا ہو تو مالک پر ضمان لازم آئے گی، خواہ جانور دن کو مال خراب کرے یا رات کو۔ اور اگر جانور کے اس فعل میں مالک کی کوتاہی کا دخل نہ

ہو تو اس پر ضمان لازم نہیں آئے گی، خواہ جانور دن کو مال خراب کرے یا رات کو۔ گویا امام صاحبؒ کے نزدیک ضمان لازم آنے کا مدار مالک کی کوتاہی پر ہے، نہ کہ دن اور رات کے وقت پر۔

اس تفصیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس مسئلے میں وارد ہونے والی احادیث کو دیکھیے تو کوئی اعتراض پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ پہلی روایت صحاح ستہ میں مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جانور کا کیا گیا نقصان ہدر ہے۔" (بخاری ج ۲، ص ۱۰۲۱)

اس میں دن اور رات کی کوئی تفصیل نہیں، اور امام صاحبؒ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جب کہ مالک نے جانور کی نگرانی اور حفاظت میں کوتاہی نہ کی ہو۔

دوسری روایت ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"دن کے وقت تو اصحاب اموال کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے اموال کی حفاظت کریں، لیکن اگر رات کے وقت جانوروں نے لوگوں کے اموال کو تباہ کیا تو ان کے مالکوں پر ہلاک شدہ مال کی ضمان لازم آئے گی۔"

امام ابو حنیفہؒ اس کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جب کہ جانور کے مالک نے اس کی نگرانی میں کوتاہی کی ہو اور اس کے نتیجے میں جانور نے مال برباد کر دیا ہو۔ اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنے کی دلیل خود روایت میں موجود ہے کہ حضور ﷺ نے رات کے وقت مال برباد کرنے کی صورت میں تو ضمان لازم کی، لیکن دن کے وقت اس صورت میں ضمان لازم نہیں کی، کیونکہ عام طور پر جانوروں کو چراگاہ اور پانی کے گھاٹ تک دن کے وقت ہی لے جایا جاتا ہے، اور اگر اس وقت بھی انہیں اپنے باڑوں میں ہی بند رکھنے کا حکم دیا جائے تو ان کے مالکوں کا حرج لازم آتا ہے، اس لیے دن کے وقت یہ حکم دیا گیا کہ اصحاب اموال اپنے اموال کی حفاظت کریں اور اگر کسی جانور نے ان کا مال خراب کر دیا تو یہ ان کی

کوتاہی ہوگی نہ کہ جانور کے مالک کی۔ اس کے برخلاف رات کے وقت جانوروں کو ان کے مسکنوں میں باندھ دیا جاتا ہے اور ان کو باہر نہیں لے جایا جاتا' چنانچہ اگر وہ رات کو کسی کے مال کی تباہی کا باعث بنیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے ان کو باندھنے اور ان کی نگرانی میں کوتاہی کی' اس لیے اس پر ضمان لازم آئے گی۔

اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ دار قطنی کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ضمان لازم نہ آنے کا حکم اونٹوں کے نقصان کرنے کی صورت میں دیا' جبکہ بکریوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ رات کو نقصان کریں یا دن کو' بہرحال مالک پر ضمان لازم آئے گی۔ (دار قطنی) اس کی وجہ یہی ہے کہ راستے میں چلتے ہوئے اونٹوں کو قابو کرنا مشکل' جبکہ بکریوں کو قابو کرنا آسان ہوتا ہے' چنانچہ بکریوں کے نقصان کر دینے میں مالک کی کوتاہی پائی جاتی ہے' اور اونٹوں کے نقصان کر دینے میں نہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مالک پر ضمان لازم کرنے کی اصل وجہ اس کا جانور کی نگرانی میں کوتاہی کرنا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے طریقہ اجتہاد کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کسی مسئلے میں وارد ہونے والی حدیث کے حکم کو بس اسی صورت میں بند نہیں رکھتے جو حدیث میں بیان ہوئی ہو' بلکہ اس حکم کی اصل علت کو تلاش کر کے حکم کا مدار اس پر رکھتے ہیں۔ چنانچہ یہاں بھی وہ اسی علت کی بنا پر فرماتے ہیں کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ دن کے وقت جانور کے نقصان کر ڈالنے میں مالک کی کوتاہی کا دخل ہے' مثلاً جانور نے کسی ایسے علاقے میں جا کر نقصان کر ڈالا جو اس کے آنے جانے کے راستے میں نہیں ہے' یا یہ ثابت ہو جائے کہ رات کے وقت ایسا ہو جانے میں مالک کی کوتاہی شامل نہیں' مثلاً کوئی جانور بگڑ جائے اور رسی تڑا کر بھاگ جائے اور جا کر کسی کا نقصان کر دے تو براء بن عازبؓ کی روایت کی ظاہری صورت کے خلاف' یہاں دن کے نقصان میں ضمان لازم آئے گی اور رات کے نقصان میں ضمان نہیں لازم آئے گی۔

(۷۸) عقیقہ کی مشروعیت

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے میں چار روایتیں نقل کی ہیں۔ پہلی دو روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لڑکے کی طرف سے دو ہم عمر بکریوں کی قربانی کی جائے اور لڑکی کی طرف سے ایک کی' جانور خواہ نر ہو یا مادہ۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حسنؓ اور حسینؓ کی طرف سے عقیقہ کیا۔ چوتھی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لڑکا اپنے عقیقہ کے ساتھ گروی رکھا ہوا ہے۔ جانور کو ساتویں دن اس کی طرف سے ذبح کیا جائے اور اسی دن اس کا سر منڈوایا جائے اور اس کا نام رکھا جائے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر عقیقہ نہ کیا جائے تو کوئی گناہ نہیں۔

جواب

عقیقہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی صحیح رائے متعین کرنا مشکل ہے کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار اور موطا میں جن الفاظ میں ان کی رائے نقل کی ہے' وہ مبہم اور ذو معنی ہیں۔ ان دونوں کتابوں کی عبارتیں ملاحظہ کیجئے:

الآثار میں وہ ابراہیم نخعیؒ اور محمد بن حنفیہؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ

"عقیقہ جاہلیت میں ہوا کرتا تھا۔ جب اسلام آیا تو اس کو چھوڑ دیا گیا۔"
(ص ۱۷۸)

اور اس کے بعد کہا ہے کہ "یہی ہماری اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔"

موطا میں لکھتے ہیں کہ:

"عقیقہ کے بارے میں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ یہ جاہلیت میں ہوا کرتا تھا اور اسلام کے ابتدائی زمانے میں بھی کیا جاتا رہا۔ پھر عید الاضحیٰ کی قربانی نے پچھلی

سب قربانیوں کو منسوخ کر دیا' رمضان کے روزوں نے پچھلے سب روزوں کو منسوخ کر دیا' غسل جنابت نے پچھلے سب غسلوں کو منسوخ کر دیا اور زکوۃ نے پچھلے سب صدقوں کو منسوخ کر دیا۔" (ص ۲۴۳)

ان عبارتوں کا ایک مفہوم تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسلام میں عقیقہ کی مشروعیت ہی سرے سے ختم کر دی گئی اور اب عقیقہ کی کوئی شرعی حیثیت باقی نہیں رہی۔

دوسرا مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ جاہلیت میں عقیقہ کو واجب اور لازم عمل کی حیثیت حاصل تھی' اسلام میں اس کا وجوب ختم کر کے اس کو محض مباح قرار دیا گیا۔ یہ مفہوم مراد لینے کا قرینہ یہ ہے کہ موطا کی عبارت میں امام محمدؒ نے عقیقہ کے منسوخ ہونے کی وضاحت جن مثالوں سے کی ہے' ان میں یہی صورت پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر رمضان کے روزے فرض ہونے سے قبل عاشوراء (۱۰ محرم) کے دن روزہ رکھنے کا حکم تھا' لیکن رمضان کے روزے فرض کیے گئے تو عاشوراء کے روزہ کی فرضیت ختم کر دی گئی۔ (بخاری ج ۱' ص ۲۴۳) ظاہر ہے کہ عاشوراء کے روزے کی صرف فرضیت منسوخ ہوئی ہے جبکہ اباحت علیٰ حالہ باقی ہے۔ اسی طرح عقیقہ کے منسوخ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جاہلیت میں اسے واجب سمجھا جاتا تھا اور ابتدائے اسلام میں بھی اسے واجب ہی سمجھا گیا لیکن بعد میں صرف عید الاضحیٰ کی قربانی' مستطیع کے لیے واجب قرار دی گئی اور باقی سب قربانیوں کا' جن میں عقیقہ بھی شامل ہے' وجوب ختم کر دیا گیا۔

اس وضاحت کے بعد اب دیکھئے : اگر امام صاحب کا مسلک پہلے مفہوم کے مطابق ہے تو بلاشبہ احادیث' صحابہ و تابعین کے عمل اور جمہور ائمہ فقہاء کی آراء کی روشنی میں وہ قابل قبول نہیں ہے' لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کا مخالفت حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے' کیونکہ خود روایات میں ہی اس رائے کے لیے ماخذ موجود ہے۔

دار قطنی میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

"عید الاضحیٰ کی قربانی نے پچھلی سب قربانیوں کو مٹا دیا ہے۔" (ج ۲' ص ۵۴۲ بحوالہ اعلاء السنن ص ۱۰۸' ج ۱۷)

مسند احمد میں ابو رافعؓ سے روایت ہے کہ جب سیدنا حسنؓ کی ولادت ہوئی تو سیدہ فاطمہؓ نے چاہا کہ ان کی طرف سے ایک مینڈھے کا عقیقہ کریں' تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا : عقیقہ نہ کرو بلکہ اس کے سر کے بال مونڈ کر ان کا وزن کرو اور اتنی چاندی اللہ کی راہ میں صدقہ کر دو۔

دو جلیل القدر تابعیوں امام ابراہیم نخعیؒ اور محمد بن الحنفیہ کا قول "الآثار" کے حوالے سے نقل کیا جا چکا ہے کہ "عقیقہ جاہلیت میں ہوا کرتا تھا' جب اسلام آیا تو اس کو چھوڑ دیا گیا۔"

امام محمد بن علیؒ فرماتے ہیں کہ "عید الاضحیٰ کی قربانی نے پچھلی سب قربانیوں کو منسوخ کر دیا۔" (محلی ج ۷' ص ۵۲۹)

ان روایات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ اگر امام ابو حنیفہؒ کا مسلک' فی الواقع' عقیقہ کے غیر مشروع ہونے کا ہے تو انہوں نے یہ رائے حدیث کے خلاف قائم نہیں کی بلکہ مشروعیت عقیقہ کی روایات کو ابتدائے اسلام کے زمانے سے متعلق قرار دیتے ہوئے انہیں منسوخ مانا ہے' چنانچہ یہ ان کی ایک اجتہادی رائے ہے جس سے اختلاف کرتے ہوئے اسے مرجوح تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن اس پر مخالفت حدیث کا الزام کسی صورت نہیں لگایا جا سکتا۔

جہاں تک دوسرے مفہوم کا تعلق ہے' یعنی یہ کہ عقیقہ پہلے واجب سمجھا جاتا تھا لیکن اسلام میں اس کے وجوب کو ختم کر دیا گیا تو یہ بھی محل اعتراض نہیں' کیونکہ عقیقہ کا واجب نہ ہونا خود رسول اللہ ﷺ کی تصریح سے ثابت ہے۔ آپؐ سے عقیقہ کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا :

"تم میں سے جو شخص اپنی اولاد کی طرف سے عقیقہ کرنا چاہے تو وہ کر سکتا ہے۔" (مسند احمد' ابو داؤد' موطا امام مالک)

جمہور فقہائے امت کا مسلک بھی یہی ہے۔ (کتب فقہ)

(۷۹) پڑوسی کی دیوار پر چھت کے شہتیر رکھنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کو (چھت کے شہتیر) اپنی دیوار پر رکھنے سے نہ روکے۔" پھر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے فرمایا کہ: "تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم حضور ﷺ کے اس فرمان پر عمل کرنے سے اعراض کرتے ہو۔ خدا کی قسم میں یہ حدیث تمہارے درمیان ببانگ دہل بیان کرتا رہوں گا۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک آدمی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے پڑوسی کی دیوار پر اپنی چھت کے شہتیر رکھ سکے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہا کا مسلک یہ ہے کہ پڑوسی کی دیوار میں اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر چھت کے شہتیر رکھنا درست نہیں۔ اس کے لیے ان کا استدلال شریعت اور عقل کے اس مسلمہ قاعدہ کلیہ سے ہے کہ کسی شخص کی مملوکہ چیز میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم پڑوسی کو یہی حکم ہے کہ اگر اس کی دیوار کو کوئی نقصان نہ لاحق ہوتا ہو تو وہ اپنے پڑوسی کو اجازت دینے سے انکار نہ کرے۔ دوسرے الفاظ میں اخلاقی لحاظ سے تو آدمی کا یہ فرض بنتا ہے کہ وہ اپنے پڑوسی کو اپنی دیوار پر چھت کے شہتیر رکھنے کی اجازت دے، لیکن دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ دیوار کے مالک کی رضامندی کے بغیر اپنے شہتیر اس کی دیوار پر رکھ دے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے

کہ ابن ماجہ میں مذکورہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے:

"جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے اس کی دیوار میں اپنے شہتیر گاڑنے کی اجازت مانگے تو اسے منع نہیں کرنا چاہیے۔" (ص ۱۶۹)

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ شہتیر گاڑنے والے کے لیے اجازت طلب کرنا ضروری ہے اور اس کے جواب میں مالک دیوار کو بھی یہ چاہیے کہ وہ اسے اجازت دے دے۔ اسی طرح مجمع الزوائد ج ۴، ص ۱۶۰ اور تہذیب الآثار للطبری ج ۳، ص ۷۹۰ میں روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"ایک پڑوسی دوسرے پڑوسی سے (حسن تعلق کی) کیا امید رکھتا ہے جبکہ وہ اسے اپنی دیوار پر چھت کے شہتیر رکھنے کی رعایت بھی نہ دیتا ہو؟"

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کا تعلق اخلاقی تعلیمات سے ہے نہ کہ قانونی حقوق سے۔ ہاں، البتہ، اگر کوئی شخص حاکم وقت سے اس کی شکایت کرے اور حاکم پر ثابت ہو جائے کہ دیوار کے مالک کے پاس اس کو روکنے کا کوئی معقول عذر موجود نہیں ہے تو وہ اس کو مجبور بھی کر سکتا ہے، جیسا کہ خلفائے راشدین کے بعض فیصلوں سے یہ امر ثابت ہے۔ (دیکھئے موطا امام مالک، باب القضاء) نیز صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے ثابت ہے کہ انہوں نے بعض ایسے مواقع پر اخلاقی دباؤ کے ذریعے سے دیوار کے مالک کو مجبور کیا کہ وہ اپنے پڑوسی کو یہ حق دے۔ (سنن ابن ماجہ ص ۱۶۹۔ مسند احمد ج ۳، ص ۴۸۰۔ بیہقی ج ۶، ص ۶۹)

(۸۰) استنجا میں پانی استعمال کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت تین روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ استنجا میں تین پتھر استعمال کیے جائیں، جن میں گوبر نہ ہو۔ دوسری روایت میں حضرت سلمانؓ بیان کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم تین پتھروں سے کم کے ساتھ استنجا نہ کریں۔ تیسری

روایت میں ہے کہ حضور ﷺ قضائے حاجت کے لیے تشریف لے جانے لگے تو عبداللہ بن مسعودؓ سے کہا کہ میرے لیے تین پتھر تلاش کر کے لاؤ۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر تین پتھر استعمال کرنے کے بعد ایک درہم سے زیادہ نجاست رہ جائے تو پھر پانی استعمال کیے بغیر استنجا نہیں ہوگا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست اپنے مخرج (نکلنے کی جگہ) سے تجاوز کر جائے تو چونکہ تین پتھروں پر اکتفا سے نجاست پوری طرح صاف نہیں ہوتی، اس لیے بعد میں پانی سے استنجا کرنا ضروری ہے۔ ان کا استدلال حضرت علیؓ کے اس اثر سے ہے، جس میں انہوں نے فرمایا:

"بے شک تم سے پہلے لوگ مینگنیوں کی طرح (خشک) پاخانہ کیا کرتے تھے، جبکہ تمہارے پاخانے کی جگہیں لتھڑ جاتی ہیں، اس لیے پتھروں کے بعد پانی بھی استعمال کیا کرو۔"

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۱۵۴۔ بیہقی ج ۱، ص ۱۰۶۔ مصنف عبدالرزاق حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے: الدرایہ ص ۱۰۵)

(۸۱) نکاح سے قبل طلاق دینا

امام ابن ابی شیبہؒ نے چار روایات نقل کی ہیں، جن میں آنحضرت ﷺ حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: نکاح کرنے سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر کوئی آدمی نکاح سے پہلے طلاق کا حلف اٹھا لے تو نکاح کرنے کے بعد طلاق ہو جائے گی۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آدمی اگر نکاح سے پہلے، حالت نکاح کی طرف نسبت کیے بغیر کسی عورت کو طلاق دے، مثلاً یہ کہے کہ میں نے فلاں عورت کو طلاق دی، تو نکاح کے بعد اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور وہ عورت بدستور اس کے نکاح میں رہے گی، کیونکہ جس وقت اس نے اس عورت کو طلاق دی تھی، اس وقت یہ عورت طلاق کا محل ہی نہیں تھی، اس لیے اس کا کلام لغو ہو گیا۔

اور اگر آدمی نکاح سے پہلے طلاق دے لیکن اس کی نسبت حالت نکاح کی طرف کرے، مثلاً یہ کہے کہ اگر میں نے نکاح کیا تو میری بیوی کو طلاق، تو ایسی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ یہ صورت پہلی صورت سے مختلف ہے۔ امام صاحبؒ کا استدلال مندرجہ ذیل آثار صحابہ کرامؓ سے ہے:

۱۔ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میں جس عورت سے بھی نکاح کروں، اسے تین طلاقیں ہو جائیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے نکاح کیا تو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ (مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر ۱۱۴۷۲، ج ۶، ص ۴۲۰، ۴۲۱)

۲۔ ایک آدمی نے کہا کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو وہ میرے لیے میری ماں کی طرح حرام ہوگی، حضرت عمرؓ نے اسے حکم دیا کہ اگر اس نے اس عورت سے نکاح کیا تو ظہار کا کفارہ دیے بغیر ہرگز اس کے قریب نہ جائے۔ (موطا امام مالک ص ۵۱۵)

۳۔ اسود بن یزید کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے کہا، اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق، اور پھر بعد میں اس سے نکاح کر لیا۔ جب عبداللہ بن مسعودؓ سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ عورت کو

طلاق ہو چکی ہے' لہٰذا اب اسے دوبارہ نکاح کا پیغام دو۔ (مصنف عبدالرزاق حدیث نمبر ۱۱۴۷۰' کتاب الآثار امام محمدؒ ص ۱۰)

۴۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی نے یوں کہا کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہو' تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی اور جتنی طلاقیں' ایک یا دو یا تین' کہی ہوں گی اتنی ہی واقع ہو جائیں گی۔ (موطا امام محمدؒ ص ۲۵۴)

رہیں وہ روایات جو امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں تو امام صاحبؒ ان کو پہلی صورت سے متعلق قرار دیتے ہیں' یعنی جبکہ آدمی نے حالت نکاح کی طرف نسبت کیے بغیر طلاق دی ہو۔ ان روایات کی یہی تشریح امام زہریؒ سے بھی منقول ہے۔ (مصنف عبدالرزاق ج ۶' ص ۴۲۱' حدیث نمبر ۱۱۴۷۵)

(۸۴) ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت پانچ روایات نقل کی ہیں: پہلی دو روایتوں میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ کیا۔ تیسری روایت میں ربیعہؒ فرماتے ہیں کہ ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کا ذکر حضرت سعدؓ کے خطوط میں ملتا ہے۔ چوتھی روایت میں عمر بن عبدالعزیزؒ اور قاضی شریحؒ سے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنا منقول ہے۔ پانچویں روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عتبہ کے خلاف ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کیا گیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنا جائز نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ کسی مقدمے میں فیصلہ کرنے کا طریقہ یہ

ہے کہ پہلے مدعی اپنے گواہ پیش کرے' جو دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں یا گواہی کا نصاب پورا نہ ہو تو پھر مدعی علیہ سے قسم لی جائے کہ مدعی کا دعویٰ غلط ہے۔ اگر مدعی علیہ حلف اٹھا لے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو مدعی کا دعویٰ درست مان کر اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا۔ فیصلہ کرنے کا یہ طریقہ شریعت کے قطعی دلائل سے ثابت ہے' جن کا ذکر ابھی آئے گا' چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک' مدعی علیہ کے قسم نہ اٹھانے کی صورت میں' مدعی کے ایک گواہ کے ساتھ اس کی قسم پر مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کرنا درست نہیں' کیونکہ اس طریقے میں ایک تو گواہی کا شرعی نصاب' یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں' پورا نہیں۔ دوسرا اس میں مدعی سے قسم لی جاتی ہے' حالانکہ قسم صرف مدعی علیہ کے ذمے ہوتی ہے۔

امام صاحبؒ کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن مجید میں حکم ہے کہ:

"(اپنے معاملات میں) دو گواہ اپنے مردوں میں سے مقرر کرو۔ پس اگر دو مرد نہ ہو سکیں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لو۔" (سورۃ بقرہ: ۲۸۲)

۲۔ اشعث بن قیسؓ سے روایت ہے کہ ان کا ایک آدمی سے زمین کے سلسلے میں جھگڑا ہو گیا' حضور ﷺ کے پاس مقدمہ لے جایا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا

"یا تم دو گواہ پیش کر دو یا وہ آدمی قسم اٹھا لے۔" (صحیح بخاری' کتاب الشہادات' باب الیمین علی المدعی علیہ)

اس روایت میں حضور ﷺ نے فیصلہ کرنے کی بس یہی صورت بتائی ہے' یہ نہیں فرمایا کہ "یا تم ایک گواہ لاؤ اور ساتھ قسم اٹھا لو۔"

۳۔ عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"اگر لوگوں کو محض ان کے دعوے پر دے دیا جائے تو لوگ ایک دوسرے

کے اموال اور جانوں پر (ناحق جتنے بھی چاہیں) دعوے کرنے لگیں' بلکہ اس باب میں قسم مدعی علیہ کے ذمے ہے۔" (صحیح مسلم' کتاب الاقضیہ' باب الیمین علی المدعی علیہ)

۴۔ عبداللہ بن عمرو ابن العاصؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اپنے خطبے میں فرمایا:

"گواہ مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ کے ذمے۔" (جامع ترمذی' باب الاحکام ج ۱' ص ۲۴۹)

۵۔ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"گواہ مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ کے ذمے۔" (ابن حجر نے معجم طبرانی سے اس کو نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے: فتح الباری ج ۵' ص ۲۸۲)

۶۔ حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط لکھا اور اس میں دوسرے احکامات کے علاوہ یہ بھی لکھا کہ:

"گواہ مدعی کے ذمے ہے اور قسم مدعی علیہ کے ذمے۔" (دار قطنی ج ۴' ص ۲۰۶)

۷۔ مصنف عبدالرزاق میں "مرسلاً" مروی ہے کہ عباسؓ نے حضرت عمرؓ کے پاس دعویٰ کیا کہ حضور ﷺ نے انہیں بحرین میں ایک زمین دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ اس کے گواہ کون ہیں؟ عباسؓ نے کہا مغیرہ بن شعبہ گواہ ہیں۔ عمرؓ نے پوچھا کہ دوسرا گواہ کون ہے؟ عباسؓ نے کہا کہ دوسرا گواہ کوئی نہیں۔ تو حضرت عمرؓ نے کہا' پھر یہ زمین آپ کو نہیں مل سکتی۔ پھر حضرت عمرؓ نے ایک گواہ کے ساتھ قسم پر فیصلہ کرنے سے انکار کیا۔ حضرت عباسؓ نے کچھ اصرار کیا تو حضرت عمرؓ نے عبداللہ بن عباسؓ سے کہا کہ اپنے باپ کا ہاتھ پکڑو اور انہیں لے جاؤ۔ (کنز العمال ج ۲' ص ۳۰۸)

۸۔ امام زہریؒ سے' جو امیر المومنین فی الحدیث کے لقب سے موسوم ہیں'

ایک گواہ کے ساتھ قسم پر فیصلہ کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا:

"یہ وہ چیز ہے جو لوگوں نے ایجاد کر لی ہے۔ فیصلے کے لیے دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔" (مصنف عبدالرزاق)

مندرجہ بالا دلائل بالکل واضح اور صریح ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فیصلہ کرنے کا یہ طریقہ دور صحابہ و تابعین میں سنت ثابتہ کی حیثیت سے رائج تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کا طریقہ اجتہاد یہ ہے کہ وہ اپنی رائے کی بنیاد قرآن مجید کی نصوص' مشہور و معمول بہ احادیث اور شریعت کے اصول کلیہ پر رکھتے ہیں اور اگر ایک یا زیادہ اخبار آحاد ان کے خلاف وارد ہوں تو ان کی تشریح قرآن مجید' معمول بہ احادیث اور اصول کلیہ کی روشنی میں کرتے ہیں اور اگر کسی طرح سے اخبار آحاد کی تاویل ممکن نہ ہو تو نصوص قرآن' معمول بہ احادیث اور اصول کلیہ کو اختیار کر کے اخبار آحاد کو چھوڑ دیتے ہیں۔

اسی اصول کے مطابق انہوں نے زیر بحث مسئلے میں ان روایات کو قبول نہیں کیا جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ مدعی کے حق میں کیا جا سکتا ہے' کیونکہ وہ قرآن مجید اور مشہور و معمول بہ احادیث کے خلاف ہیں۔

(۸۳) غلام کے ساتھ اس کا مال خریدنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے پانچ روایات نقل کی ہیں' جن میں حضور علیہ السلام کا یہ فرمان منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو بیچا اور غلام کے پاس کچھ مال بھی تھا' تو اس کا مال بائع کا ہوگا' مگر یہ کہ خریدار یہ شرط لگائے کہ غلام کے ساتھ اس کا مال بھی مجھے ملے گا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر غلام کے پاس موجود مال' اس کی اپنی قیمت سے زیادہ ہو تو خریدار کا یہ شرط لگانا درست نہ ہوگا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں یہ شرط لگانا کھلم کھلا سود ہے' کیونکہ اگر مثال کے طور پر غلام کی قیمت ہزار روپے طے ہوئی ہو اور غلام کے پاس بھی ہزار روپے موجود ہوں تو خریدار کے دیے ہوئے ہزار روپے تو غلام کے پاس موجود ہزار روپے کے عوض میں ہوں گے' جبکہ غلام اس کی ملک میں مفت اور بلا قیمت آ جائے گا' اور اسی کا نام سود ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ غلام کی قیمت اور اس کا مال مساوی ہوں' اور اگر غلام کا مال' اس کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس میں بدرجہ اولیٰ سود پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر غلام کا مال اس کی قیمت سے کم ہو' مثلاً غلام کی قیمت ہزار روپے ہو اور اس کے پاس آٹھ سو روپے موجود ہوں تو اس صورت میں سود نہیں پایا جاتا' کیونکہ خریدار کے دیے ہوئے ہزار روپے میں سے آٹھ سو' غلام کے پاس موجود آٹھ سو روپے کے عوض میں چلے جائیں گے اور باقی دو سو روپے خود غلام کے عوض میں۔

رہیں اعتراض میں مذکور روایات تو ان کا مقصد محض اصولی طور پر اس معاملے کے جواز کو بیان کرنا ہے' ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ معاملہ بہر صورت درست ہوگا' اگرچہ اس میں دوسرے پہلوؤں سے خرابی ہی کیوں نہ پائی جائے۔ واللہ اعلم

(۸۴) خریدی ہوئی چیز کو واپس کرنے کا اختیار

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چار روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ غلام کو واپس کرنے کا اختیار تین دن تک ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ چار دن کے بعد واپس کرنے کا اختیار نہیں۔ تیسری روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن زبیرؓ نے غلام کو واپس کرنے کا اختیار تین دن تک قرار دیا' کیونکہ حضور ﷺ نے منقذ بن عمروؓ سے

کہا تھا کہ جب تم کوئی بیع کرو تو کہہ دیا کرو کہ بھئی کوئی دھوکہ نہیں چلے گا۔ پھر تمہیں تین دن تک (خریدی ہوئی چیز کو جانچ پرکھ کر) واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ چوتھی روایت میں ہے کہ ابان بن عثمانؒ اور ہشام بن اسماعیل نے کہا کہ خریدے ہوئے غلام کو بخار یا پیٹ کی بیماری کی صورت میں تین دن تک اور جنون اور کوڑھ کی صورت میں ایک سال تک واپس کرنے کا اختیار ہے۔ (اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر غلام کو خریدنے کے بعد تین دن کے اندر بخار یا پیٹ کی بیماری لاحق ہو جائے یا ایک سال کے اندر پاگل پن یا کوڑھ کی بیماری لاحق ہو جائے تو مشتری اسے واپس کر سکتا ہے۔)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک جب سودا طے ہو جائے (اور خریدار اپنی چیز پر قبضہ کر کے لے جائے) تو اب اسے واپس کرنے کا اختیار صرف اس صورت میں ہوگا جب اس میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جو بائع کے پاس ہی اس میں موجود تھا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک شریعت کے اصول کلیہ اور عقل عام پر مبنی ہے' کہ بائع صرف اس عیب کی بنا پر غلام کو واپس لینے کا ذمہ دار ہے' جو کہ اس کی ملک میں ہی غلام کے اندر موجود تھا' لیکن اس نے خریدار کو اس سے آگاہ نہ کیا۔ اگر عیب یا بیماری بائع کی ملک میں غلام کے اندر موجود نہیں تھی' بلکہ خریدار کی ملک میں آنے کے بعد پیدا ہوئی تو بالکل بدیہی اور عقلی بات ہے کہ اس کا ذمہ دار بائع کو ٹھہرا کر اسے غلام کو واپس کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس صاف اور واضح منطقی رائے کے خلاف جن احادیث کو استدلال کے لیے پیش کیا ہے' ان کی حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے

پہلی تین روایات تو اس مسئلے سے متعلق ہی نہیں' بلکہ وہ "خیار شرط" کے بارے میں ہیں' جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر بیع کرتے وقت بائع یا مشتری میں سے کوئی یہ شرط لگا لے کہ مجھے مزید غور کرنے کے بعد غلام کو واپس کرنے کا اختیار حاصل ہوگا' تو اس غور و فکر کے لیے حضور ﷺ نے آخری حد تین یا چار مقرر دن فرمائی ہے۔[1] رہی وہ تشریح جو آخری روایت میں ابان بن عثمان اور ہشام بن اسماعیل نے کی ہے تو وہ نہ حضور ﷺ سے منقول ہے' نہ کسی صحابی سے' اس لیے وہ حجت نہیں ہو سکتی۔

(۸۵) قربانی کے جانور پر سوار ہونا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے میں چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ (حج کے لیے جاتے ہوئے) قربانی کے جانور پر سوار ہو جایا کرو' جب تک کہ کوئی دوسری سواری نہ ملے۔ دوسری اور تیسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ایک آدمی کو دیکھا جو قربانی کا جانور لیے جا رہا تھا تو اسے کہا کہ اس پر سوار ہو جاؤ' اس نے کہا' حضورؐ یہ تو قربانی کا جانور ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم سوار ہو جاؤ' اگرچہ یہ قربانی کا جانور ہے۔ اس کے بعد تین روایتوں میں حضرت ابن عباسؓ' حضرت انسؓ اور حضرت علیؓ سے قربانی کے جانور پر سوار ہونے کی اجازت منقول ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک آدمی صرف اس

۱۔ جمہور علماء کے نزدیک خیار شرط کے تین دن سے زائد نہیں ہو سکتا' اور اس کے لیے ان کا استدلال اس واقعے سے ہے' جس میں آنحضرت ﷺ نے چار دن کے خیار کو غلط قرار دے کر فرمایا کہ خیار صرف تین دن ہے۔ (مصنف عبدالرزاق ج ص ابن حجرؒ نے اس کو نقل کر کے سکوت کیا ہے: تلخیص ص ۲۴۰)

صورت میں سوار ہو سکتا ہے' جب اس کو شدید مشقت پیش آگئی ہو۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ آدمی صرف اس صورت میں قربانی کے جانور پر سوار ہو سکتا ہے جبکہ وہ بہت زیادہ تھک جائے اور سواری کے بغیر اسے شدید مشقت لاحق ہو جائے' اور یہ بات خود انہی روایات سے ثابت ہے' جو ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں' چنانچہ پہلی روایت صحیح مسلم میں بھی مروی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں:

"جب تم اس کی طرف مجبور ہو جاؤ تو قربانی کے جانور پر بھلائی کے ساتھ سوار ہو جایا کرو۔" (ج ۱' ص ۴۲۶)

اس میں صراحت ہے کہ سوار ہونے کی اجازت اس وقت ہے جب آدمی اس کی طرف مجبور ہو جائے۔

دوسری روایت' جس میں حضور ﷺ نے ایک آدمی کو جانور پر سوار ہونے کا حکم دیا' اس کے بارے میں اس حدیث کے راوی حضرت انسؓ سے ہی یہ صراحت ملتی ہے کہ وہ آدمی بہت تھک چکا تھا' اس لیے حضور ﷺ نے اسے سوار ہونے کا حکم دیا۔ (طحاوی ج ۱' ص ۴۰۹) نیز عبد اللہ بن عمرؓ کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ اگر آدمی تھک جائے تو قربانی کے جانور پر سوار ہو سکتا ہے۔ (ایضاً)

(۸۶) قربانی کے جانور کے گوشت کا حکم

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چار روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے نفلی ہدی (قربانی کے جانور) کے متعلق فرمایا کہ (اگر وہ حرم تک پہنچنے سے پہلے راستے میں ہی ہلاک ہونے لگے تو اسے ذبح کر دیا جائے لیکن) اس کا گوشت نہ کھایا جائے' اگر اس کا گوشت کھایا تو اس کی جگہ دوسرا جانور قربانی کے لیے لینا پڑے گا۔ دوسری روایت میں یہی مسئلہ حضرت عمرؓ

سے مروی ہے۔ تیسری اور چوتھی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ سے سوال ہوا کہ قربانی کا جانور راستے میں تھک جائے اور آگے چلنے سے انکار کر دے تو کیا کرنا چاہیے' تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اسے ذبح کر دو' پھر اس کا پاؤں اسی کے خون سے رنگ دو (تاکہ غریب لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے اور وہ اسے کھا لیں) اور تم اور تمہارے ساتھیوں میں سے کوئی اسے نہ کھائے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسی صورت میں آدمی اور اس کے ساتھی قربانی کے جانور کا گوشت کھا سکتے ہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں کچھ تفصیل ہے' جس کے ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے یہ اعتراض پیدا ہوا ہے۔ وہ یہ کہ ہدی اگر نفلی ہو تو اسے ذبح کر دینے کے بعد آدمی اس میں سے خود نہیں کھا سکتا اور نہ اپنے رفقاء کو کھلا سکتا ہے' اگر کسی نے ایسا کیا تو اسے اس کی جگہ پر نیا جانور لے کر ذبح کرنا ہوگا۔ اور اگر ہدی واجب ہو اور راستے میں اسے ذبح کرنے کی صورت پیش آ جائے تو چونکہ اس کے بدلے میں دوسرا جانور بہرحال لینا ضروری ہے' اس لیے اس کے گوشت کو آدمی خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور اپنے رفقاء کو بھی کھلا سکتا ہے۔

اس کی دلیل میں اول تو وہ روایت ہی کافی ہے جو امام ابن ابی شیبہؒ نے اعتراض کے ضمن میں نقل کی ہے' اور جس میں یہ صراحت ہے کہ حضور ﷺ نے یہ حکم نفلی ہدی کے بارے میں دیا۔ اگر نفلی ہدی اور واجب ہدی دونوں کا حکم ایک ہوتا تو "نفلی ہدی" کہنے کی کوئی ضرورت نہ تھی' تاہم' ہم یہاں سنن بیہقی (ج ۵' ص ۲۴۴) سے حضرت ابو قتادہؓ کی روایت بھی نقل کر دیتے ہیں جو امام صاحبؒ کے مسلک پر بالکل صریح ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جو اپنے ساتھ نفلی ہدی لے کر جائے اور راستے میں اس کے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو' تو آدمی اس کا گوشت خود نہ کھائے' کیونکہ اگر اس نے اس کا گوشت کھایا تو اس کے بدلے میں دوسرا جانور لینا ضروری ہوگا' بلکہ وہ یوں کرے کہ اسے ذبح کر کے اس کے پاؤں اسی کے خون سے (بطور علامت) رنگ دے اور اس کے پہلو پر بھی خون لگا دے۔ اور اگر ہدی واجب ہو تو ذبح کرنے کے بعد آدمی خود بھی کھا سکتا ہے' کیونکہ اس کی جگہ پر دوسرا جانور لینا ہر حال میں ضروری ہے۔" (کنز العمال ج ۳' ص ۲۲)

(۸۷) مالک کے معاف کرنے کے بعد چور پر حد جاری کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے حضرت صفوان بن امیہؓ کی چادر چرا لی۔ اس کو پکڑ کر حضور ﷺ کے پاس لایا گیا تو آپؐ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اس پر حضرت صفوانؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ' میرا یہ مقصد تو نہیں تھا' میں اپنی چادر اس چور کو ہبہ کرتا ہوں' لیکن حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم اس کو میرے پاس لانے سے قبل معاف کر دیتے تو یہ سزا سے بچ جاتا (لیکن اب نہیں)۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر آدمی' حاکم کے پاس مقدمہ چلے جانے کے بعد بھی چور کو معاف کر دے تو اس پر سے حد ٹل جائے گی۔

جواب

اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ چور کا ہاتھ اس لیے کاٹا جاتا ہے کہ اس نے ایک آدمی کا مال چرا لیا ہے' گویا چور دراصل صاحب مال کا مجرم

ہے' چنانچہ اگر صاحب مال چور کو معاف کر دے اور اپنا مال اسے بخش دے تو چور کی سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

رہیں وہ دو روایتیں جو ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں تو وہ دونوں مرسل (یعنی صحابی کے واسطے کے بغیر منقول) ہیں۔ پہلی روایت مجاہدؒ نے براہ راست آنحضرت سے نقل کی ہے اور دوسری روایت طاؤسؒ نے۔ علاوہ ازیں دونوں روایتوں کے مضمون میں تضاد ہے' حالانکہ دونوں ایک ہی واقعے سے متعلق ہیں۔ مجاہدؒ کی روایت میں ہے کہ چور نے حضرت صفوانؓ کی چادر راستے میں چوری کی' جب کہ وہ قضائے حاجت کے لیے ایک طرف گئے ہوئے تھے' جبکہ طاؤسؒ کی روایت میں ہے کہ وہ مسجد میں چادر سر کے نیچے رکھ کر لیٹے ہوئے تھے کہ چور نے ان کے سر کے نیچے سے چادر نکال لی۔ اس طرح روایت میں اضطراب پیدا ہو جاتا ہے' جو کہ اصول حدیث کی رو سے' روایت کی پوزیشن کو کمزور کر دیتا ہے۔

(۸۸) سواری پر وتر ادا کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ عبد اللہؓ بن عمرؓ سواری پر ہی وتر پڑھا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ حضور ﷺ بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ دوسری' تیسری اور پانچویں روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ' حضرت علیؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ نے سواری پر وتر ادا کیے۔ چوتھی اور چھٹی روایت میں سواری پر وتر پڑھنے کی اجازت حسن بصریؒ اور سالمؒ سے منقول ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک وتر' سواری پر ادا نہیں کیے جا سکتے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز وتر واجب ہے' (اس کے تفصیلی دلائل مسئلہ نمبر۹۱ کے تحت آئیں گے) اس لیے ان کی ادائیگی کے لیے وہی شرائط ہیں جو فرض نماز کی ادائیگی کے لیے ہیں' جبکہ بلا عذر سواری پر نماز پڑھنے کی اجازت صرف نفل نماز کے لیے ہے۔ البتہ اگر کوئی عذر پیش آ جائے تو پھر فرض یا وتر بھی سواری پر ادا کیے جا سکتے ہیں۔ ان کا استدلال عبد اللہ بن عمرؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہے جو امام طحاویؒ اور امام محمدؒ نے نقل کی ہے کہ وہ رات کو نوافل اپنی سواری پر پڑھتے' لیکن وتر زمین پر اتر کر ادا کیا کرتے تھے۔ (طحاوی ج ۱' ص ۳۴۹۔ موطا امام محمد ص ۱۳۱)

از روئے قیاس دیکھیے تو بھی امام صاحب کے مسلک کی تائید ہوتی ہے' کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ اگر آدمی قیام پر قادر ہو تو وہ بیٹھ کر وتر نہیں پڑھ سکتا۔ جب زمین پر بیٹھ کر وتر پڑھنے کی اجازت نہیں ہے تو سواری پر بیٹھ کر وتر پڑھنے کی' بدرجہ اولیٰ' اجازت نہیں ہونی چاہیے۔

رہیں وہ روایات جو سواری پر وتر پڑھنے کے جواز کے حق میں امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں' تو علمائے احناف نے ان کی تین توجیہیں کی ہیں: ایک یہ کہ ان روایات میں وتر سے مراد صلوۃ اللیل (یعنی تہجد کی نماز) ہے' اور تہجد کی نماز پر وتر کا اطلاق روایات میں بکثرت ہوا ہے۔ تہجد کی نماز چونکہ نفل ہے' اس لیے وہ سواری پر بھی ادا کی جا سکتی ہے۔ دوسری یہ کہ یہ روایات حالت عذر مثلاً بارش اور کیچڑ وغیرہ پر محمول ہیں' اور اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس کی اجازت ہے۔ تیسری یہ کہ یہ اجازت اس زمانے سے متعلق ہے جب وتر صرف مسنون تھے' بعد میں جب وتر واجب قرار دیے گئے تو یہ اجازت منسوخ ہو گئی۔

(۸۹) بلی کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت پانچ روایات نقل کی ہیں: پہلی

روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: بلی ناپاک نہیں ہے، یہ تو تمہارے گھروں میں بکثرت آنے جانے والا جانور ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ بلی کے جھوٹے پانی سے وضو کر لیا کرتے تھے۔ تیسری اور چوتھی روایت میں عبد اللہ بن عباسؓ اور حسین بن علیؓ فرماتے ہیں کہ بلی گھر والوں میں سے ہی ایک ہے۔ پانچویں روایت میں ہے کہ ابو العلاءؒ نے بلی کے جھوٹے پانی سے وضو کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے بلی کے جھوٹے پانی کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ بلی کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا درست ہے، لیکن یہ پانی مکروہ ہے اور بہتر یہ ہے کہ اس کے علاوہ دوسرے پانی سے وضو کیا جائے۔ اس کے مکروہ ہونے پر ان کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

۱۔ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ:

"جب بلی برتن میں منہ مار جائے تو اسے ایک دفعہ دھو لیا کرو۔" (جامع ترمذی، باب سور الہرۃ، ج ۱، ص ۱۴)

۲۔ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جب بلی برتن میں منہ مار جائے تو اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے ایک یا دو دفعہ دھو لیا جائے۔" (طحاوی، باب سور الہرۃ ج ۱، ص ۱۱)

۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ:

"بلی کے منہ مارنے سے بھی برتن دھو یا جائے گا، جیسا کہ کتے کے منہ مارنے سے برتن دھویا جاتا ہے۔" (ایضاً)

۴۔ عبد اللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ:

"گدھے اور کتے اور بلی کے جھوٹے پانی سے وضو نہ کیا کرو۔" (ایضاً)

امام ابو حنیفہؒ نے ان دونوں طرح کی روایتوں میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اگرچہ بلی کے جھوٹے پانی سے وضو کرنا جائز ہے، تاہم اس میں کراہت تنزیہی پائی جاتی ہے اور اس پانی کو بہا کر دوسرے پانی سے وضو کر لینا بہتر ہے۔ (موطا امام محمدؒ ص ۸۴)

(۹۰) جرابوں اور جوتوں پر مسح کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چھ روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت میں مغیرہ بن شعبہؓ بیان کرتے ہیں کہ حضورؐ نے وضو کیا اور وضو میں جوتیوں پر مسح کیا۔ دوسری اور تیسری روایت میں حضرت علیؓ سے اور چوتھی روایت میں حضرت ابو اوسؓ سے یہی عمل منقول ہے۔ پانچویں روایت میں ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے وضو کیا اور جرابوں پر مسح کیا۔ چھٹی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے وضو کیا اور جرابوں اور جوتوں پر مسح کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک نہ جوتوں پر مسح کیا جا سکتا ہے اور نہ جرابوں پر، جب تک کہ ان کے نچلے حصے پر چمڑا نہ لگا ہو۔

جواب

اس اعتراض میں دو مسئلوں کا ذکر کیا گیا ہے:

پہلا مسئلہ جوتوں پر مسح کرنے کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ میں سے کسی کے نزدیک بھی جوتوں پر مسح کرنے سے وضو نہیں ہوتا۔ امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں ایک باب کا عنوان یہ قائم کیا ہے کہ:

ان کی دلیل یہ ہے کہ کسی صحیح روایت سے آنحضرتؐ کا جوتوں پر مسح کرنا

ثابت نہیں؛ چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی جو روایت نقل کی ہے، اس کو امام ترمذیؒ نے اگرچہ صحیح کہا ہے، لیکن دیگر کبار ائمہ محدثین نے اسے ضعیف اور ناقابل اعتبار قرار دیا ہے۔ امام بیہقیؒ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"یہ حدیث منکر ہے، اس کو سفیان ثوریؒ، عبدالرحمن بن مہدیؒ، احمد بن حنبلؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن مدینیؒ اور مسلم بن حجاجؒ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان سب اکابر محدثین میں سے اگر ایک بھی اس حدیث کو ضعیف قرار دیتا تو ان کی رائے امام ترمذیؒ کی رائے سے مقدم ہوتی، بالخصوص جبکہ (اصول نقد و جرح کی رو سے) جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔ حفاظ حدیث کا اس حدیث کے ضعیف ہونے پر اتفاق ہے اور ان کے مقابلے میں امام ترمذیؒ کا اس کو حسن صحیح قرار دینا قابل قبول نہیں۔" (سنن بیہقی ج ۱، ص ۲۸۴)

تاہم اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ حضور ﷺ نے چپل کے نیچے پاؤں پر موزے بھی پہن رکھے تھے (ابن ابی شیبہؒ کی نقل کردہ روایات میں آخری روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے) اور دراصل آپؐ نے مسح موزوں پر کیا تھا، لیکن موزوں کے ساتھ آپؐ کا ہاتھ چپل پر بھی لگا، جس کو صحابی نے یوں تعبیر کر دیا کہ آپؐ نے چپل پر مسح کیا۔ اس روایت کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات حضورؐ نے وضو کی حالت میں نیا وضو کیا اور اس میں چپل پر مسح کر لیا۔ اس کی تائید صحیح ابن خزیمہ کی ایک روایت سے ہوتی ہے، جس میں ذکر ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے پانی منگوایا اور ہلکا پھلکا وضو کر کے چپل پر مسح کر لیا اور پھر فرمایا کہ حضورؐ جب پہلے سے باوضو ہوتے تو نیا وضو اس طریقے سے کرتے تھے۔ (ج ۱، ص ۱۰۰، باب ۱۵۴، حدیث ۲۰۰)

دوسرا مسئلہ جرابوں پر مسح کرنے کا ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ اگر جرابوں کے دونوں طرف یا صرف نیچے کی طرف چمڑا چڑھا ہوا ہو تو

بالاتفاق ان پر مسح درست ہے۔

اگر جرابیں بغیر چمڑے کے ہوں اور ثخین نہ ہوں تو ان پر بالاتفاق مسح درست نہیں ہے۔ ("ثخین" ہونے کے لیے فقہا کے نزدیک تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے: ایک یہ کہ جرابیں اتنی باریک نہ ہوں کہ اگر ان پر پانی ڈالا جائے تو پاؤں تک پہنچ جائے۔ دوسری یہ کہ جرابیں اتنی موٹی ہوں کہ کسی سہارے، مثلاً رسی یا نائیلون وغیرہ، کے بغیر خود کھڑی ہو سکیں۔ تیسری یہ کہ ان کو پہن کر مسلسل کچھ قدم چلا جا سکے۔)

اگر جرابیں بغیر چمڑے کے ہوں، لیکن ثخین ہوں تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان پر مسح درست ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا اصل مسلک یہ ہے کہ ان پر مسح جائز نہیں، تاہم کتب فقہ میں مذکور ہے کہ امام صاحبؒ نے آخری عمر میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا۔ (ہدایہ، بدائع الصنائع، مجمع الانہر) جامع ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی باب المسح علی الجوربین میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ رجوع منقول ہے۔ (ترمذی طبع حلبی، تصحیح الشیخ احمد شاکر حفظہ اللہ)

(۹۱) نماز وتر کا وجوب

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے ذیل میں نو روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضرت ابو محمدؓ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ وتر واجب ہیں۔ اس کے متعلق جب عبادہ بن صامتؓ سے پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ابو محمدؓ نے غلط کہا ہے، میں نے حضور ﷺ سے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ جو شخص ان کا حق پورا کر دے گا، قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے ذمے ہو گا کہ وہ اسے جنت میں داخل کر دیں، اور اگر اس نے ان میں کوتاہی کی تو اللہ تعالیٰ نے اس کا ذمہ نہیں لیا۔ چاہا تو سزا دے گا اور چاہا تو جنت میں داخل کر دے گا۔ دوسری روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے عبد اللہ بن عمرؓ سے پوچھا کہ کیا

وتر سنت ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ حضور ﷺ نے بھی وتر پڑھے اور مسلمانوں نے بھی۔ اس نے اپنا سوال پھر دہرایا تو ابن عمرؓ نے اسے پھر یہی جواب دیا۔ تیسری روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ کیا وتر فرض ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ حضور ﷺ نے وتر پڑھے اور مسلمان بھی اس وقت سے وتر پڑھتے چلے آ رہے ہیں۔ چوتھی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ وتر، فرض نماز کی طرح ضروری نہیں ہیں۔ پانچویں اور چھٹی روایت میں سعید بن المسیبؒ اور مجاہدؒ سے منقول ہے کہ وتر فرض نہیں ہیں۔ نویں روایت میں ہے کہ عطاءؒ اور محمد بن علیؒ نے کہا کہ وتر اور عید الاضحیٰ کی نماز سنت ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک وتر فرض ہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں، اور واجب کا درجہ عام سنتوں اور فرض کے درمیان ہوتا ہے۔ فرض اور واجب میں یہ بات تو مشترک ہے کہ دونوں کا تارک گناہ گار ہوتا ہے، فرق یہ ہے کہ فرض کا منکر کافر ہو جاتا ہے اور واجب کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ اس تفصیل سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اوپر اعتراض میں منقول احادیث، جن میں وتروں کے فرض ہونے کی نفی کی گئی ہے، امام صاحبؒ کے مسلک کے خلاف نہیں، کیونکہ امام صاحبؒ وتروں کو فرض نہیں قرار دیتے، بلکہ واجب قرار دیتے ہیں، اور اس کے حق میں ان کے پاس مضبوط دلائل موجود ہیں:

(۱) حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"وتر حق ہیں، پس جس نے وتر نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں۔ وتر حق ہیں، پس جس نے وتر نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں۔ وتر حق ہیں پس جس نے

وتر نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں۔" (سنن ابی داؤد ج ۱، ص ۲۰۱۔ سنن بیہقی ج ۳، ص ۴۷۰۔ امام ابو داؤدؒ نے اس حدیث کو نقل کر کے سکوت کیا ہے اور امام حاکمؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے: ج ۱، ص ۳۰۶)

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جو وتر نہ پڑھے، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔" (مسند احمد باسناد ضعیف و منقطع)

(۳) ابو ایوب انصاریؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"وتر ہر مسلمان پر حق اور واجب ہے۔" (ابن حبان بحوالہ سبل السلام ج ۱، ص ۳۳۴۔ نسائی ج ۳، ص ۲۳۔ ابو داؤد ج ۱، ص ۲۰۱۔ مستدرک ج ۱، ص ۳۰۲۔ حاکم اور ذہبی نے اسے صحیح قرار دیا ہے)

(۴) عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

"وتر ہر مسلمان پر واجب ہیں۔" (مسند بزار بحوالہ نیل الاوطار ج ۳، ص ۳۶)

اس حدیث کی سند میں ضعف ہے لیکن مؤید ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔

(۵) حضرت خارجہ بن حذافہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک اور نماز مقرر فرمائی ہے، جو تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے۔ یہ وتر کی نماز ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے عشاء کے بعد سے فجر کی نماز تک تمہارے لیے مشروع کیا ہے۔" (ابو داؤد ج ۱، ص ۲۰۱۔ مستدرک حاکم ج ۱، ص ۳۰۶۔ امام حاکم اور ذہبیؒ نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ روایت ابو سعید خدریؓ اور عمرو بن العاصؓ سے مسند احمد، مستدرک حاکم اور طبرانی میں منقول ہے۔ (آثار السنن)

اس حدیث میں آنحضرتؐ نے وتر کی نماز کو فرض نمازوں میں اضافہ قرار دیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر پڑھنا بھی ضروری ہے، اگرچہ دیگر دلائل کی

روشنی میں' ان کا درجہ فرض نمازوں سے کم ہے۔

(۶) حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

"جو رات کو نیند کی وجہ سے یا بھول جانے کی وجہ سے وتر نہ پڑھ سکا' تو جب وہ بیدار ہو یا اسکو یاد آئے' وہ وتر پڑھ لے۔"

(ترمذی ج ا' ص ۱۰۶۔ ابن ماجہ ص ۸۳۔ دار قطنی ج ۲' ص ۲۲۔ امام حاکمؒ نے اس حدیث کو بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح کہا ہے' اور ابو داؤد کی سند کو امام عراقی نے صحیح قرار دیا ہے: نیل الاوطار ج ۳' ص ۵۷۔ اسی مضمون کی روایت سنن بیہقی اور مستدرک میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے اور امام حاکمؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے: حوالہ بالا)

ان روایتوں میں وتر کی قضا کا حکم ہے' ظاہر بات ہے کہ محض نفل نماز کی قضا کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔

(۷) حضورؐ نے ساری عمر پابندی کے ساتھ وتر پڑھے ہیں اور کبھی اختیاری طور پر نہیں چھوڑے' یہ بھی وتروں کے وجوب کی مستقل دلیل ہے۔

(۸) وتروں کی ادائیگی کے بارے میں حضورؐ نے بطور خاص یہ تعلیم دی ہے کہ:

"جس کو یہ ڈر ہو کہ وہ رات کے آخری حصے میں نہیں بیدار ہو سکے گا تو وہ رات کے ابتدائی حصے میں ہی وتر پڑھ لے اور جس کو طمع ہو کہ وہ رات کے آخری حصہ میں ان کو پڑھے تو وہ ایسا ہی کرے' اور یہ طریقہ افضل ہے۔" (صحیح مسلم' باب صلوۃ اللیل مثنی مثنی والوتر رکعۃ من آخر اللیل)

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وتر کا معاملہ دوسرے مسنون نوافل سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور اسی چیز کو امام ابو حنیفہؒ وجوب کا نام دیتے ہیں۔

(۹۲) جمعے کے خطبے کے درمیان بیٹھنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں جن میں سے پہلی دو روایتوں

میں آنحضرتؐ کا اور تیسری روایت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا یہ معمول بیان ہوا ہے کہ وہ جمعے کے دن دو خطبے ارشاد فرماتے اور ان کے درمیان بیٹھتے تھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک جمعے کے دن ایک ہی خطبہ دینا چاہیے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس مسلک کی نسبت غلط ہے۔ دوسرے تمام فقہاء کی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی جمعے کے دن دو خطبے اور ان کے درمیان بیٹھنا مسنون ہے۔

(۹۳) فجر کی سنتوں کی قضا کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی دو روایتوں میں ذکر ہے کہ ایک دن حضورؐ فجر کی نماز سے فارغ ہوئے تو ایک صحابی نے اٹھ کر دو رکعت نماز ادا کی۔ حضورؐ نے ان سے پوچھا کہ تم نے یہ کیسی نماز پڑھی؟ صحابی نے کہا کہ میری فجر کی سنتیں رہ گئی تھیں' میں نے وہ قضا کی ہیں تو حضورؐ خاموش ہو گئے اور اس صحابی کو نہ منع کیا اور نہ حکم دیا۔ تیسری روایت میں یہی عمل عطاءؒ سے منقول ہے۔ چوتھی روایت میں شعبیؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی سے فجر کی سنتیں رہ جائیں تو وہ فجر کے بعد انہیں پڑھ لیا کرے۔ پانچویں روایت میں قاسمؒ کہتے ہیں کہ اگر مجھ سے فجر کی سنتیں چھوٹ جائیں تو میں طلوع شمس کے بعد انہیں پڑھ لیتا ہوں۔ چھٹی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ سے فجر کی سنتیں رہ گئیں تو انہوں نے سورج نکلنے کے بعد انہیں ادا کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض ہے کہ ان کے نزدیک اگر کسی کی فجر کی سنتیں رہ جائیں تو ان کی قضا کرنا ضروری نہیں۔

جواب

امام ابن ابی شیبہؒ نے جتنی روایات نقل کی ہیں' ان میں سے کسی سے بھی سنتوں کی قضا کا وجوب ثابت نہیں ہوتا' بلکہ محض جواز ثابت ہوتا ہے' اور جواز کے امام ابو حنیفہؒ بھی قائل ہیں' چنانچہ یہ اعتراض بالکل بے معنی ہے۔

(۹۴) قبروں کے درمیان نماز پڑھنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے سات روایات نقل کی ہیں جن میں آنحضرت ﷺ اور مختلف صحابہ و تابعین سے قبروں کے درمیان نماز پڑھنے کی ممانعت اور کراہت منقول ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک' اگر آدمی نماز پڑھ لے تو ہو جاتی ہے۔

جواب

قبروں کے درمیان نماز پڑھنے کی کراہت کے امام ابو حنیفہؒ بھی قائل ہیں' تاہم وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے پاک جگہ دیکھ کر قبروں کے درمیان نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی۔ مذکورہ روایات میں بھی صرف یہ کہا گیا ہے کہ وہاں نماز پڑھنا مکروہ ہے' یہ نہیں کہا گیا کہ اگر کوئی نماز پڑھ لے تو نماز نہیں ہوگی۔

امام بخاریؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ انہوں نے اپنی صحیح میں قبرستان میں نماز پڑھنے کی کراہت کا باب قائم کر کے اس میں یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت انسؓ ایک دفعہ ایک قبر کے پاس نماز پڑھ رہے تھے کہ حضرت عمرؓ وہاں سے گزرے اور انہوں نے کہا کہ قبر سے ہٹ کر نماز پڑھو۔ اور اس کے بعد لکھا ہے کہ "لیکن حضرت

عمرؓ نے حضرت انسؓ کو نماز دہرانے کے لیے نہیں کہا۔" (ج ۱' ص ۶۱) جس کا مطلب یہی ہے کہ نماز ہو جاتی ہے۔

(۹۵) گھوڑوں کی زکوٰۃ

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت آٹھ روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ میں نے تمہارے لیے گھوڑے اور غلام کی زکوٰۃ معاف کر دی ہے۔ دوسری اور تیسری روایت میں حضورؐ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "مسلمان پر اس کے گھوڑے اور غلام میں زکوٰۃ نہیں۔" چوتھی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں لوگوں نے ان سے کہا کہ آپ ہمارے گھوڑوں اور غلاموں پر بھی دس دس درہم زکوٰۃ مقرر کریں' لیکن حضرت عمرؓ نے کہا کہ میں نہیں مقرر کروں گا۔ باقی تین روایات میں ابن عباسؓ' عمر بن عبد العزیزؒ اور مکحولؒ سے منقول ہے کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر کسی نے نسل کشی کے لیے نر اور مادہ گھوڑے اکٹھے کیے ہوں تو اس پر ان کی زکوٰۃ لازم ہوگی۔

جواب

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر گھوڑے آدمی کی اپنی سواری کے لیے ہوں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ نہیں' اور اگر گھوڑے تجارت کی غرض سے رکھے ہوں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ ہے' اور اگر گھوڑے نسل کشی کی غرض سے رکھے ہوں اور خود چل پھر کر چرنے والے ہوں تو ان کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان کے متعلق یہ ہے کہ ان کی زکوٰۃ ادا کرنا بھی لازم ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل صحیح مسلم کی ایک طویل روایت ہے جس میں

آنحضرتؐ نے قیامت کے دن ان لوگوں کی سزا بیان کی ہے جنھوں نے دنیا میں اپنے جمع کردہ مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی۔ اس میں سب سے پہلے حضورؐ نے سونے اور چاندی کے مالکوں کا حال بیان کیا۔ پھر صحابہ کرامؓ نے اونٹوں کے مالکوں کے بارے میں پوچھا تو حضورؐ نے ان کا حال بیان کیا۔ پھر صحابہ کرامؓ نے گایوں اور بکریوں کے مالکوں کے بارے میں پوچھا تو حضورؐ نے ان کا حال بھی بیان کیا۔ اس کے بعد روایت کے متعلقہ حصے کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ، گھوڑوں کے مالکوں کا کیا حال ہوگا؟ حضورؐ نے فرمایا، گھوڑے تین طرح کے ہیں: کچھ تو اپنے مالک کے لیے بوجھ بنیں گے، کچھ بخشش کا ذریعہ ہوں گے اور کچھ اجر و ثواب کا باعث ہوں گے۔ اپنے مالک کے لیے بوجھ بننے والے گھوڑے وہ ہوں گے کہ جن کے مالک نے انہیں اہل اسلام کے خلاف دشمنی اور ریاکاری اور فخر کی غرض سے پالا۔ اور اپنے مالک کے لیے ذریعہ مغفرت بننے والے گھوڑے وہ ہوں گے کہ جن کو ان کے مالک نے اللہ کی راہ میں پالا، پھر ان کی پشت اور جسم میں اللہ کا حق نہ بھولا (بلکہ ادا کرتا رہا)۔ اور اپنے مالک کے لیے باعث اجر و ثواب وہ گھوڑے ہوں گے کہ جن کے مالک نے انہیں اللہ کی راہ میں" مسلمانوں کی حفاظت کے لیے پالا .... پھر پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ، گدھوں والوں کا حال کیا ہوگا؟ حضور ﷺ نے فرمایا کہ گدھوں (کی زکوٰۃ) کے بارے میں مجھ پر کوئی حکم نازل نہیں ہوا، مگر یہ ایک منفرد آیت کہ "جس نے ذرہ برابر بھی نیکی کی وہ اسے دیکھ لے گا، اور جس نے ذرہ برابر بھی برائی کی، وہ اسے دیکھ لے گا۔" (صحیح مسلم مع شرح النووی ج ۱، ص ۳۱۹)

اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے: ایک تو یہ کہ اس میں آنحضرتؐ نے گھوڑوں کا شمار ان جانوروں میں کیا ہے، جن میں زکوٰۃ آتی ہے، اور اس کے بعد جب گدھوں کے بارے میں سوال ہوا تو حضورؐ نے فرمایا کہ ان کی زکوٰۃ کے بارے میں مجھ پر کوئی حکم نازل نہیں ہوا۔ دوسرا یہ کہ اس میں حضورؐ نے گھوڑوں

میں اللہ کے دو حق بیان فرمائے ہیں: ایک ان کی پشتوں میں، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مالک سے کوئی آدمی سواری کے لیے عاریتاً" اس کا گھوڑا مانگے تو وہ اسے دینے سے انکار نہ کرے۔ اور دوسرا حق ان کے جسموں میں، جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ آدمی ان کی زکوٰۃ ادا کرتا رہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دوسری دلیل دار قطنی میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا:

"چرنے والے گھوڑوں میں سے ہر ایک گھوڑے میں ایک دینار لازم ہے جو تمہیں ادا کرنا ہوگا۔"

(ج ۱، ص ۲۴۱۔ امام دار قطنیؒ نے اس حدیث کے ایک راوی غورک بن خضرم کو ضعیف کہا ہے، لیکن اس کے برخلاف امام ابن معینؒ، امام احمدؒ اور امام نسائیؒ نے اسے ثقہ قرار دیا ہے، لہٰذا یہ روایت قابل استدلال ہے)

تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ سے گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول کرنا ثابت ہے، چنانچہ مصنف عبد الرزاق ج ۴، ص ۳۶ اور سنن بیہقی وغیرہ میں مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے محصل کو ہر گھوڑے کی زکوٰۃ ایک ایک دینار وصول کرنے کا حکم دیا۔

واضح رہے کہ اگرچہ حضورؐ نے چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق اصولی حکم دے دیا تھا، لیکن آپؐ کے زمانے میں اس طرح گھوڑے رکھنے کا عام رواج نہیں تھا، کیونکہ صحابہ کرامؓ جہاد و قتال میں مصروف رہتے تھے اور گھوڑوں کو محض نسل کشی کے لیے رکھ چھوڑنے کا کوئی موقع نہیں تھا۔ حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں بھی صورت حال یہی رہی، لیکن حضرت عمرؓ کے زمانے میں بکثرت فتوحات کی وجہ سے لوگوں کے پاس مال غنیمت سے حاصل ہونے والے گھوڑے اکٹھے ہو گئے تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست کی کہ ہمارے گھوڑوں کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے۔ چونکہ اس سے پہلے گھوڑوں کی زکوٰۃ وصول کرنے کا

عام رواج نہیں تھا' اس لیے ابتدا میں حضرت عمرؓ کو اس میں تردد ہوا' لیکن پھر صحابہ کرامؓ کے ساتھ مشورہ کرنے کے بعد انہوں نے گھوڑوں کی زکوۃ وصول کرنے کا حکم دیا اور اس کی مقدار وہی مقرر کی جو حضورؐ نے بیان فرمائی تھی۔ (الفتح الربانی بترتیب مسند احمد ج ۸' ص ۲۳۵۔ مصنف عبد الرزاق ج ۴' ص ۳۵)

رہیں وہ روایات جو گھوڑے پر زکوۃ نہ ہونے کے متعلق امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں تو ان سے وہ گھوڑے مراد ہیں جو آدمی نے اپنی سواری کے لیے یا جہاد کرنے کی غرض سے پال رکھے ہوں' چنانچہ صحیح مسلم کی جو روایت ہم نے اوپر درج کی ہے' اس میں بھی حضورؐ نے جہاد کی غرض کے بغیر پالے جانے والے گھوڑوں میں تو زکوۃ کا حق بیان کیا ہے' لیکن جہاد کی غرض سے پالے جانے والے گھوڑوں میں یہ حق ذکر نہیں کیا۔ نیز اس کی تائید عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے اثر سے بھی ہوتی ہے' جو امام ابن ابی شیبہؒ نے اپنے زیر بحث اعتراض کے تحت نقل کیا ہے۔ ان سے سوال کیا گیا کہ کیا گھوڑوں میں زکوۃ ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ:

"اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے کے گھوڑے پر زکوۃ نہیں ہے۔" (حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے: الدرایہ ص ۱۵۸)

رہا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گھوڑوں کی زکوۃ وصول کرنے سے انکار تو اس کی تفصیل ہم اوپر واضح کر چکے ہیں۔

(۹۶) اونچی آواز سے آمین کہنا

اس مسئلے کے تحت امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں: پہلی روایت ابو ہریرہؓ سے ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو۔ جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے ساتھ مل گئی' اس کے سابقہ گناہ معاف ہو جائیں گے۔ دوسری روایت میں وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کے پیچھے نماز پڑھی تو آپ نے غیر المغضوب علیہم و لا الضالین کہنے کے

بعد آمین بھی کہی۔ تیسری روایت میں یہ اضافہ ہے کہ حضورؐ نے آمین بلند آواز سے کہی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک امام کو بلند آواز سے آمین نہیں کہنی چاہیے' بلکہ مقتدیوں کو کہنی چاہیے (اور وہ بھی آہستہ آواز میں)

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ آمین اونچی آواز سے اور آہستہ آواز سے دونوں طرح کہنا درست ہے' لیکن افضل طریقہ یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں آہستہ آواز سے آمین کہیں۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت وائل بن حجرؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے نماز میں و لا الضالین کے بعد آہستہ آواز سے آمین کہی۔ (ترمذی ج ۱' ص ۳۴۔ مسند احمد ج ۴' ص ۳۱۶۔ ابو داؤد طیالسی ص ۱۳۸۔ سنن بیہقی ج ۲' ص ۵۷۔ دار قطنی ج ۱' ص ۱۲۷۔ مستدرک حاکمؒ ج ۲' ص ۲۳۲۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ نے اس حدیث کو بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حضرت سمرہ بن جندبؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور ﷺ کی نماز میں یہ دو سکتے اچھی طرح یاد کیے ہیں' ایک تکبیر تحریمہ کے بعد اور دوسرا جب آپؐ و لا الضالین کہہ کر فارغ ہوتے۔ اس پر حضرت عمران بن حصینؓ نے اعتراض کیا تو فیصلے کے لیے حضرت ابی بن کعبؓ کو خط لکھا گیا۔ انہوں نے جواب میں لکھا کہ سمرہؓ درست کہتے ہیں۔ (مسند احمد ج ۵' ص ۷۔ دارمی ص ۱۴۶۔ ابن ماجہ ص ۶۱۔ ابو داؤد ج ۱' ص ۱۱۳۔ دار قطنی ج ' ص ۱۲۶۔ مستدرک حاکم ج ۱' ص ۲۱۵۔ بیہقی ج ۲' ص ۱۹۵۔ موارد الظمان ج ۱' ص ۱۲۴)

جب حضورؐ و لا الضالین کہنے کے بعد خاموش ہو جاتے تھے تو ظاہر بات

ہے کہ آمین آہستہ آواز سے ہی کہتے تھے۔

(۳، ۴) ابو وائل سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اونچی آواز سے آمین نہیں کہتے تھے۔ (طحاوی ج ا، ص ۹۹۔ ابن جریر، ابن شاہین بحوالہ کنز العمال ج ۴، ص ۲۰۶)

(۵) ابو وائل ہی سے روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ بھی اونچی آواز سے آمین نہیں کہتے تھے۔ (مجمع الزوائد ج ۲، ص ۱۰۸)

رہیں وہ روایات جو بلند آواز سے آمین کہنے کے حق میں محدثین نے اپنی کتب میں نقل کی ہیں تو ان کے بارے میں احناف کا موقف یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بعض اوقات امت کو تعلیم دینے کے لیے بلند آواز سے آمین کہی، لیکن اس پر عام عمل نہیں کیا۔ اس کی تائید حضرت وائل بن حجرؓ کی ایک ضعیف روایت سے ہوتی ہے، جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

"حضورؐ نے ولا الضالین پڑھنے کے بعد بلند آواز سے آمین کہی، اور اس کا مقصد محض ہمیں تعلیم دینا تھا۔" (کتاب الاسماء والکنیٰ، حافظ ابو بشر الدولابیؒ آثار السنن ص ۹۳)

نیز اس کی تائید حضرت وائلؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے آہستہ آواز سے آمین کہی، جس کا مطلب یہی ہے کہ حضورؐ نے مواظبت کے ساتھ آمین بالجہر پر عمل نہیں کیا۔

(۹۷) تہجد کی نماز پڑھنے کا طریقہ

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت نو روایات نقل کی ہیں: پہلی تین روایتوں میں حضورؐ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ رات کی نماز دو رکعتیں ہے اور جب طلوع فجر کا خوف ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لیا کرو۔ چوتھی روایت میں ہے کہ حضورؐ تہجد کی نماز میں ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرتے تھے۔ باقی روایات میں ابو ہریرہؓ اور بعض تابعین سے منقول ہے کہ رات کی نماز دو دو رکعتوں میں پڑھی

جائے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک تہجد کی نماز میں دو رکعتیں، چار رکعات، چھ رکعات (اور آٹھ رکعات) بھی مسلسل پڑھنا درست ہے۔

جواب

امام صاحبؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرتؐ سے رات کی نماز پڑھنے کے یہ سب طریقے ثابت ہیں:

دو دو رکعتیں پڑھنے کی روایتیں امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کر دی ہیں۔

چار چار رکعات پڑھنے کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ تہجد کی گیارہ رکعات پڑھا کرتے تھے۔ پہلے چار رکعات پڑھتے، پھر چار رکعات پڑھتے اور آخر میں تین رکعات وتر پڑھتے تھے۔ (ج ا، ص ۱۵۴)

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ:

"جس نے عشا کے بعد چار رکعات ایک سلام کے ساتھ پڑھیں، ان کا درجہ لیلۃ القدر کی چار رکعات کے برابر ہوگا۔" (ج ۲، ص ۳۴۳)

مسلسل چھ یا آٹھ رکعات پڑھنے کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ (بعض اوقات) تہجد کی نو رکعات اس طرح پڑھتے تھے کہ مسلسل آٹھ رکعات پڑھنے کے بعد تشہد میں بیٹھتے، پھر اٹھ کر نویں رکعت ادا کرتے اور سلام پھیر دیتے۔ (ج ا، ص ۲۵۵، ۲۵۶)

ان تمام طریقوں میں سے افضل طریقہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ ایک سلام کے ساتھ چار رکعات ادا کی جائیں، کیونکہ فرض نماز پڑھنے کا طریقہ بھی یہی ہے۔

(۹۸) رکعات وتر کی تعداد اور ان کے پڑھنے کا طریقہ

اس مسئلے کے تحت امام ابن ابی شیبہؒ نے تیرہ روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: "وتر ایک رکعت ہے۔" دوسری روایت میں حضورؐ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "جب تمہیں طلوع فجر کا خوف ہو تو ایک رکعت وتر پڑھ لیا کرو۔" تیسری روایت میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے ایک رکعت وتر پڑھی تو اس پر لوگوں نے اعتراض کیا۔ عبد اللہ بن عباسؓ سے جب اس کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ معاویہؓ نے سنت کے مطابق عمل کیا ہے۔ چوتھی روایت میں ہے کہ حضرت سعدؓ ایک رکعت وتر پڑھا کرتے تھے۔ پانچویں روایت میں عطاءؒ سے ایک رکعت وتر پڑھنے کی اجازت منقول ہے۔ چھٹی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اور حذیفہؓ نے وتر کی ایک رکعت پڑھی۔ ساتویں روایت کا مضمون پہلی روایت کے مطابق ہے۔ آٹھویں روایت میں ہے کہ ابو بکرؓ وتر کی ایک رکعت پڑھا کرتے تھے اور اس ایک رکعت اور پچھلی دو رکعتوں کے درمیان گفتگو بھی کر لیا کرتے تھے۔ نویں روایت میں محمدؒ فرماتے ہیں کہ وتر ایک رکعت ہے۔ دسویں روایت میں ہے کہ ابن عباسؓ نے وتر کی ایک رکعت پڑھی۔ گیارھویں روایت میں ہے کہ حضرت سعدؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی آل دو رکعتوں پر سلام پھیر کر ایک رکعت الگ پڑھتے تھے۔ بارھویں روایت میں ہے کہ حضرت معاذؓ نے وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرا۔ تیرھویں روایت میں ہے کہ حسن بصریؒ وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیر دیتے تھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایک رکعت وتر پڑھنا جائز نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ وتر کی تین رکعات متعین ہیں، ایک رکعت وتر پڑھنا جائز نہیں۔ اور یہ تین رکعات بھی صرف ایک سلام اور دو تشہدوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے، دو رکعتوں پر سلام پھیر کر تیسری رکعت الگ پڑھنا بھی درست نہیں۔ امام صاحب کے مسلک کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ وتر کی دو رکعتوں پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔ (نسائی ج ۱، ص ۲۴۸۔ مستدرک حاکم ج ۱، ص ۳۰۴۔ امام حاکمؒ اور امام ذہبیؒ نے اس حدیث کو بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے)

(۲) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ تین رکعات وتر پڑھتے تھے اور سب سے آخری رکعت میں سلام پھیرتے تھے۔ (مستدرک حاکم حوالہ مذکور، اس روایت کو بھی حاکمؒ اور ذہبیؒ نے صحیح قرار دیا ہے)

(۳) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ عشا کی نماز کے بعد گھر تشریف لاتے۔ پھر (رات کو) دو رکعتیں پڑھتے، پھر دو رکعتیں پڑھتے، پھر تین رکعات وتر ادا کرتے اور ان تین رکعتوں میں فصل نہیں کرتے تھے (یعنی دو رکعتوں کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے)" (مسند احمد بحوالہ تلخیص ج ۱، ص ۱۴۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس پر سکوت کیا ہے)

(۴) حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ حضورؐ وتر کی کتنی رکعات پڑھتے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ کبھی چار رکعت (تہجد) اور تین رکعت (وتر)، کبھی چھ اور تین، کبھی آٹھ اور تین، اور کبھی دس اور تین۔" (طحاوی ج ۱، ص ۱۴۸۔ بیہقی ج ۳، ص ۲۸)

(۵) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرتؐ تین رکعات وتر پڑھتے تھے اور ان میں سے پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ، دوسری میں سورۃ الکافرون اور تیسری میں سورۃ الاخلاص پڑھتے تھے۔ (مستدرک ج ۲، ص ۵۲۔ امام حاکمؒ اور ذہبیؒ نے اس

حدیث کو صحیح کہا ہے)

(۶) حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا کہ رمضان میں حضورؐ کیسے نماز پڑھتے تھے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ رمضان اور غیر رمضان میں آنحضرتؐ کبھی گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ پہلے چار رکعات پڑھتے، ان کے حسن اور طول کے بارے میں مت پوچھو۔ پھر چار رکعات پڑھتے، ان کے حسن اور طول کے بارے میں مت پوچھو۔ پھر تین رکعات (وتر) پڑھتے تھے۔" (بخاری ج ۱، ص ۱۵۴۔ مسلم ج ۱، ص ۲۵۴)

(۷) عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ایک رات وہ حضور ﷺ کے ہاں سوئے۔ رات کو آنحضرتؐ نے تہجد کی نماز پڑھی اور آخر میں تین رکعات وتر پڑھیں۔ (صحیح مسلم ج ۱، ص ۲۶۱)

(۸) عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ وتر کی تین رکعات ہیں، جیسے نماز مغرب کی تین رکعات ہیں۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۷۳۔ موطا امام محمدؒ ۱۴۶)

(۹) حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ وتر کی تین رکعات ہیں، اور وہ خود بھی تین رکعات پڑھتے تھے۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۷۳۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے: درایہ ص ۱۱۵)

(۱۰) حضرت ابی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ وتر کی پہلی رکعت میں سورہ اعلیٰ، دوسری میں سورہ کافرون اور تیسری میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے اور ان کی صرف آخری رکعت میں سلام پھیرتے تھے۔ (نسائی ج ۱، ص ۲۴۹۔ اس کی سند کو امام عراقیؒ نے حسن قرار دیا ہے: نیل الاوطار ج ۲، ص ۲۹۷۔ دار قطنی ج ۱، ص ۱۷۵)

(۱۱) مسور بن مخرمہؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے تین رکعات وتر پڑھیں اور صرف آخری رکعت میں سلام پھیرا۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۷۳)

(۱۲) حضرت انسؓ نے تین رکعات وتر پڑھیں اور صرف آخری رکعت میں

سلام پھیرا۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۷۶۔ ابن حجرؒ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے: درایہ ص ۱۱۵)

(۱۳) عبد اللہ بن عمرؓ سے وتر کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ کیا تم دن کی نماز وتر کو جانتے ہو؟ سائل نے کہا، ہاں نماز مغرب ہے، تو فرمایا تم نے سچ کہا۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۴۴۔ حافظ ابن حجرؒ نے درایہ میں اس پر سکوت کیا ہے: ص ۱۱۳)

(۱۴) شعبیؒ کہتے ہیں کہ میں نے عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ سے آنحضرتؐ کی رات کی نماز کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ آپؐ کل تیرہ رکعات پڑھتے تھے، آٹھ رکعات (تہجد) اور تین رکعات (وتر) اور دو رکعت فجر کی سنتیں۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۶۵)

(۱۵) ابو العالیہؒ (جلیل القدر تابعی) سے وتر کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا: حضورؐ کے صحابہ کرام نے ہمیں وتر کی نماز، مغرب کی نماز کی طرح سکھائی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہم وتروں کی تیسری رکعت میں بھی قراءت کرتے ہیں، گویا یہ رات کے وتر ہیں اور وہ دن کے۔ (طحاوی ج ۱، ص ۱۷۳)

(۱۶) قاسمؒ (جلیل القدر تابعی) فرماتے ہیں کہ ہمیں جب سے شعور ہے، ہم نے لوگوں کو تین رکعات وتر ہی پڑھتے دیکھا۔ (صحیح بخاری ج ۱، ص ۱۳۵)

(۱۷) عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ وتر کی کم از کم رکعات تین ہیں۔ (موطا امام محمد ص ۱۴۱)

(۱۸) عمر بن الخطابؓ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ میں تین رکعت وتر چھوڑ دوں اور مجھے سرخ اونٹ مل جائیں۔ (ایضاً)

(۱۹) ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وتر مغرب کی نماز کی طرح ہیں۔ (ایضاً)

(۲۰) عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: "رات کے وتر تین ہیں، جیسے دن کے وتر یعنی نماز مغرب تین ہیں۔" (دار قطنی ج ۱، ص

۱۷۳۔ یہی روایت حضرت عائشہؓ سے مروی ہے)

(۲۱) حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کا طریقہ مجھ سے زیادہ قابل اعتماد آدمی کوئی نہیں بتا سکتا' حضورؐ نے تین رکعات وتر پڑھیں اور سب سے آخری رکعت میں سلام پھیرا۔ (کنز العمال ج ۴' ص ۱۹۶)

(۲۲) حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ وتر تین رکعات ہیں' ان کی صرف آخری رکعت میں سلام پھیرا جائے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ)

(۲۳) تابعین کے دور میں مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ سعید بن المسیب' عروہ بن زبیر' قاسم بن عبد الرحمٰن' خارجہ بن زید' عبید اللہ بن عبد اللہ اور سلیمان بن یسار کا اتفاق ہے کہ وتر کی تین رکعات ہیں' اور ان کی صرف آخری رکعت میں سلام پھیرا جائے گا۔ (طحاوی ج ۱' ص ۱۷۵)

(۲۴) ابن عباسؓ حضرت معاویہؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ حضرت معاویہؓ نے اٹھ کر ایک رکعت ادا کی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ یہ طریقہ انہوں نے کہاں سے لیا؟ (طحاوی ج ۱' ص ۱۷۱)

(۲۵) عبد اللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا کہ سعدؓ ایک رکعت وتر پڑھتے ہیں تو انہوں نے اس پر اعتراض کیا اور فرمایا کہ ایک رکعت پڑھنا بالکل جائز نہیں ہے۔ (یہ روایت متعدد سندوں سے مرسلاً مروی ہے: موطا امام محمد ص ۱۴۶۔ طحاوی ج ۱' ص ۱۷۳)

(۲۶) ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے دم کٹی نماز سے منع فرمایا کہ آدمی ایک رکعت وتر پڑھے۔ (التمہید لابن عبد البر۔ لسان المیزان۔ اس روایت کے ایک راوی عثمان بن محمد کے بارے میں کلام ہے' لیکن اکثر محدثین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے: معارف السنن ج ۴' ص ۲۳۷۔ اعلاء السنن ج ۶' ص ۳۳' ۳۴)

(۲۷) محمد بن کعب قرظیؒ سے بھی یہ روایت مرسلاً مروی ہے اور اس کی سند ضعیف ہے' تاہم اس سے پہلی روایت کی تائید ضرور ہوتی ہے۔ (نصب الرایہ' ج ۱' ص ۳۰۳۔ نیل الاوطار ج ۲' ص ۲۷۸)

ان واضح اور صریح دلائل کے پیش نظر' امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ و مقلدین فرماتے ہیں کہ جن روایات سے ایک رکعت وتر پڑھنا یا تین رکعات دو سلاموں کے ساتھ پڑھنا معلوم ہوتا ہے' وہ ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد میں' روایت نمبر ۲۶ کے مطابق' اس طریقے کو حضورؐ نے ممنوع قرار دیا۔

(۹۹) درندوں کی کھال استعمال میں لانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی اور پانچویں روایت میں ہے کہ حضورؐ نے درندوں کی کھالوں پر بیٹھنے سے منع فرمایا۔ دوسری روایت میں ہے کہ ابن مسعودؓ نے کسی سے سواری کے لیے عاریتاً جانور لیا تو اس پر چیتے کی کھال کی گدی پڑی ہوئی تھی۔ عبد اللہ ابن مسعودؓ نے اسے اتارا اور پھر سوار ہوئے۔ تیسری روایت میں حکمؒ فرماتے ہیں کہ درندوں کی کھالیں مکروہ ہیں۔ چوتھی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اہل شام کو خط لکھا اور اس میں انہیں درندوں کی کھالوں پر بیٹھنے سے منع کیا۔ چھٹی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے لومڑی کی کھال پر نماز پڑھنے کو ناپسند کیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک درندوں کی کھالیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ خنزیر کی کھال کے علاوہ' کسی بھی جانور کی

کھال کی نجاست اور گندگی کو، دباغت (رنگ دینے) یا کسی دوسرے طریقے سے دور کر لیا جائے تو اس کا استعمال درست ہو جاتا ہے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں :

(۱) صحیح بخاری میں روایت ہے کہ حضورؐ کی ایک خادمہ کی بکری مر گئی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم اس کی کھال کو کیوں استعمال میں نہیں لے آتے؟ گھر والوں نے کہا کہ حضورؐ، یہ تو مردار ہے۔ حضورؐ نے فرمایا اس کا صرف کھانا حرام ہے۔ (باب الصدقۃ علیٰ موالی ازواج النبیؐ کتاب الزکوٰۃ)

(۲) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ ہر چمڑا، رنگ لینے کے بعد پاک ہو جاتا ہے۔" (بیہقی و دار قطنی۔ بیہقی اور دار قطنی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے)

(۳) عبد اللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ مردار (کی کھال) کو رنگ لینے سے اس کی نجاست اور گندگی دور ہو جاتی ہے۔ (بیہقی ج ۱ ص ۱۷۔ مستدرک ج ۱، ص ۱۶۱۔ امام بیہقی اور حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے)

(۴) عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "جس چمڑے کو بھی رنگ لیا جائے، وہ پاک ہو جاتا ہے۔" (موطا امام مالک۔ ترمذی وقال حدیث حسن صحیح۔ ابن ابی شیبہ ج ۸، ص ۱۹۰۔ مستدرک ج ۴، ص ۲۴۴)

(۵) عبد اللہ بن عمرؓ سے بھی یہی روایت منقول ہے۔ (دار قطنی وقال اسنادہ حسن)

(۶) حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "مردار کی کھال رنگ لینے کے بعد اس طرح پاک ہو جاتی ہے جیسے شراب میں نمک ڈال کر (سرکہ بنا لینے سے) وہ حلال ہو جاتی ہے۔" (دار قطنی ج ۴، ص ۲۶۶۔ اس حدیث کے ایک راوی فرج بن فضالہ کے متعلق مسئلہ نمبر ۳۰ کے تحت بحث گزر چکی

ہے)

(۷) سلمہ بن المحبق ؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "چمڑے کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو رنگ لیا جائے۔" (سنن ابو داؤد۔ علامہ عینیؒ نے اس کی حدیث کو جید کہا ہے: عمدۃ القاری ج ۹، ص ۸۸۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۸، ص ۱۹۳۔ بیہقی ج ۱، ص ۱۷)

(۸) حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ہر چمڑا رنگ لینے سے پاک ہو جاتا ہے۔" (عبد الرزاق ج ۱، ص ۶۴۔ الاثار لمحمدؒ ص ۱۸۸)

(۹) حضرت عائشہؓ کو محمد بن اشعث نے جانور کی کھال سے بنی ہوئی ایک شال کی پیش کش کی تو انہوں نے کہا کہ مجھے مردار کی کھال پسند نہیں۔ محمد ابن اشعثؒ نے کہا کہ میں اس کو اچھی طرح پاک کر کے شال بنا کر دوں گا تو حضرت عائشہؓ نے وہ شال قبول کر لی اور اس کو اوڑھا کرتی تھیں۔ (عمدۃ القاری ج ۹، ص ۸۸۔ مصنف عبد الرزاق ج ۱، ص ۶۵)

(۱۰) حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے مردار کی کھال کو رنگ لینے کے بعد اسے استعمال میں لانے کا حکم دیا۔ (موطا امام محمد ص ۳۰۴۔ ابن ابی شیبہ ج ۸، ص ۱۹۲۔ مصنف عبد الرزاق ج ۱، ص ۶۴۔ بیہقی ج ۱، ص ۱۷)

(۱۱) حضرت ابو مسعودؓ فرماتے ہیں کہ مردار کی کھال کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے رنگ لیا جائے۔ (ابن ابی شیبہ ج ۸، ص ۱۹۳)

ان روایات سے ثابت ہونے والی اجازت کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ جانور کی کھال کو استعمال میں لانے سے منع کرنے والی احادیث کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جبکہ انہیں دباغت یا کسی اور طریقے سے پاک نہ کیا گیا ہو، اور اس کی تائید حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کے عمل سے بھی ہوتی ہے۔

(۱۰۰) خطیب کا خطبے کے دوران میں کلام کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت پانچ احادیث و آثار نقل کیے ہیں،

جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعے کے خطبے کے دوران میں امام لوگوں سے کلام کر سکتا ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس کی اجازت نہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس مسلک کی نسبت درست نہیں۔ حنفی فقہ کی معتبر کتابوں میں امام صاحبؒ سے جو بات منقول ہے' وہ یہ ہے کہ امام کے خطبے کے دوران میں سامعین کو کسی قسم کا کلام کرنے کی اجازت نہیں۔ رہا خطیب تو اس کے بارے میں امام صاحبؒ سے تصریح منقول نہیں' البتہ مذکورہ روایات کی روشنی میں فقہائے احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ امام کسی دینی ضرورت کے تحت تو لوگوں سے کلام کر سکتا ہے لیکن بغیر ضرورت کے ایسا کرنا مکروہ ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"خطیب کے لیے مکروہ ہے کہ وہ خطبے کے دوران میں کلام کرے' تاہم اگر اس نے ایسا کر لیا تو خطبہ فاسد نہیں ہو گا' کیونکہ خطبہ نماز نہیں ہے کہ لوگوں کے کلام سے فاسد ہو جائے' لیکن مکروہ ضرور ہے' کیونکہ خطبہ تسلسل کے ساتھ پڑھنا مشروع ہے اور لوگوں سے کلام اس تسلسل کو توڑ دیتا ہے' الا یہ کہ خطیب کوئی نیکی کی بات لوگوں سے کرے' اس صورت میں کلام مکروہ نہیں ہو گا' کیونکہ مروی ہے کہ حضرت عمرؓ خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمان مسجد میں داخل ہوئے' حضرت عمرؓ نے کہا کہ یہ کون سا آنے کا وقت ہے؟ انہوں نے کہا کہ اے امیر المومنین' میں نے اذان سننے کے بعد وضو کرنے کے علاوہ کوئی کام نہیں کیا' پھر میں فوراً مسجد میں آ گیا ہوں۔ عمرؓ نے کہا کہ "اچھا' آپ نے صرف وضو کیا ہے؟ جبکہ آپ کو علم ہے کہ حضور ﷺ نے جمعے کے دن غسل کرنے کا [illegible]

سے مناسبت رکھتا ہے' کیونکہ خطبہ میں بھی وعظ و نصیحت ہوتا ہے' چنانچہ یہ مکروہ نہیں۔" (ج ۱' ص ۲۶۵)

(۱۰۱) نماز استسقاء کی مشروعیت

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت آنحضرت ﷺ سے روایات نقل کی ہیں کہ آپؐ نے بارش کے لیے دعا کی اور اس کے بعد دو رکعت نماز بھی پڑھی اور یہی عمل عبد اللہ بن یزید انصاریؓ اور عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک نماز استسقاء جماعت کے ساتھ نہ پڑھی جائے اور نہ خطبہ دیا جائے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مسلک یہ ہے کہ بارش کی دعا مانگنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس کے ساتھ نماز بھی پڑھی جائے' بلکہ صرف دعا بھی کی جا سکتی ہے' یعنی انہوں نے نماز استسقاء کے مسنون ہونے کا نہیں بلکہ اس کے ضروری ہونے سے انکار کیا ہے۔ اور صرف دعا پر اکتفا کرنا متعدد روایات سے ثابت ہے:

(۱) صحیح بخاری میں ہے کہ ایک دفعہ حضور ﷺ خطبہ جمعہ ارشاد فرما رہے تھے کہ ایک آدمی آیا اور اس نے آپؐ سے بارش کے لیے دعا کی درخواست کی' تو حضور ﷺ نے بارش کی دعا کی اور اتنی بارش برسی کہ آئندہ جمعہ تک جاری رہی۔ (ج ۱' ص ۱۳۸)

(۲) حضرت سعدؓ سے روایت ہے کہ ایک دفعہ لوگوں نے آنحضرت ﷺ سے قحط سالی کی شکایت کی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اپنے گھٹنوں کے بل جھک جاؤ اور دعا کرو کہ اے رب' اے رب...... لوگوں نے ایسا ہی کیا اور بارش برسنا شروع

ہوگئی۔ (صحیح ابو عوانہ : التلخیص الحبیر ج ۱، ص ۱۴۸)

(۳) عبد اللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے آکر شکایت کی کہ یا رسول اللہ، ہمارے علاقے میں قحط کا غلبہ ہے، تو حضورؐ منبر پر تشریف لائے اور بارش کے لیے دعا کی اور پھر منبر سے اتر آئے۔ (ابن ماجہ ص ۹۰۔ اس کے راوی ثقہ ہیں: نیل الاوطار ج ۳، ص ۲۳۶)

ان تمام واقعات میں حضورؐ نے صرف بارش کی دعا مانگی ہے، اس کے ساتھ نماز نہیں پڑھی، جس کا مطلب یہی ہے کہ صرف دعا مانگ لینا بھی درست ہے۔

(۴) شعبیؒ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ بارش کی دعا کے لیے نکلے اور صرف استغفار کر کے پلٹ آئے۔ (سنن سعید بن منصور بحوالہ عمدۃ القاری ج ۳، ص ۴۴۱۔ مصنف عبد الرزاق ج ۳، ص ۸۷)

(۱۰۴) عشاء کی نماز کا آخری وقت

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چار روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے حضور ﷺ سے نمازوں کے اوقات کے بارے میں پوچھا تو حضور نے اس طرح تعلیم دی کہ پہلے دن مغرب کی نماز کا وقت ختم ہوتے ہی عشاء کی نماز ادا کی اور دوسرے دن رات کا ایک تہائی حصہ گزرنے پر عشاء کی نماز پڑھی۔ پھر فرمایا کہ ان دو وقتوں کے درمیان عشاء کی نماز کا وقت ہے۔ دوسری روایت میں بھی آنحضرتؐ سے یہی اوقات مروی ہیں۔ تیسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فوجی لشکروں کے امرا کو لکھا کہ عشاء کی نماز شفق کے ڈوبتے ہی پڑھ لیا کرو، اگر کسی کام میں مصروف ہو تو رات کے ایک تہائی حصے سے نماز کو موخر نہ کرو۔ چوتھی روایت میں ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ عشاء کا وقت رات کے چوتھائی حصے تک ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک عشاء کا وقت نصف رات تک ہے۔

جواب

عشاء کے وقت کے بارے میں روایات میں اختلاف ہے، بعض روایات میں اس کا آخری وقت ایک تہائی رات تک، بعض میں نصف رات تک اور بعض میں اس سے بھی بعد تک بیان کیا گیا ہے۔ یہ روایات درج ذیل ہیں:

ثلث لیل کی روایتیں امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کر دی ہیں۔

نصف لیل کی روایت جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: "اس کا آخری وقت، رات کے نصف ہو جانے تک ہے۔" (ج ۱ ص ۴۰)

نصف لیل کے بعد عشاء کا وقت باقی رہنے کی دلیل صحیح مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت ہے، جس میں وہ فرماتی ہیں کہ ایک رات آنحضرتؐ نے عشاء کی نماز کو اتنا موخر کیا کہ رات کا اکثر حصہ گزر گیا اور مسجد میں آنے والے لوگ وہیں سو گئے۔ پھر آپؐ تشریف لائے اور نماز پڑھائی اور فرمایا کہ یہ بھی عشاء کا وقت ہے۔ (ج ۱، ص ۲۲۹)

حضرت عمرؓ نے اپنے گورنر حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ: "عشاء کی نماز رات کے جس حصے میں چاہو، پڑھو اور اس سے غفلت مت برتنا۔" (طحاوی ج ۱ ص ۸۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۳۱۹)

حضرت ابو ہریرہؓ سے پوچھا گیا کہ عشاء کی نماز میں کوتاہی کس وقت ہوتی ہے؟ فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو جائے۔ (طحاوی، حوالہ بالا)

امام ابو حنیفہؒ نے ان تمام روایات میں تطبیق دے کر یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ ایک تہائی رات تک عشاء کا، وقت مستحب ہے، پھر نصف رات تک بلا

کراہت جائز ہے اور اس کے بعد مکروہ تنزیہی ہے' لیکن اس کا وقت بہر حال طلوع فجر تک باقی رہتا ہے۔

(۱۰۳) قسامت میں مدعی کی قسم پر فیصلہ کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چار روایات نقل کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ حضورؐ نے ایک انصاری کے قتل کے معاملے میں' جو یہودیوں کے علاقہ خیبر میں مقتول پایا گیا اور اس کا قاتل نامعلوم تھا' زمانہ جاہلیت کا طریقہ قسامت اختیار کیا' چنانچہ حضورؐ نے یہودیوں سے کہا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم اٹھا کر کہیں کہ نہ ہم نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ اس کے قاتل کا ہمیں کچھ علم ہے' لیکن یہودیوں نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا۔ پھر حضورؐ نے انصار سے کہا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم اٹھالیں (کہ یہ قتل فلاں یہودی نے کیا ہے) تو میں ملزم کو تمہارے حوالے کر دوں گا۔ انصار نے کہا کہ ہمیں یہ بات پسند نہیں کہ دیکھے بغیر قسم اٹھالیں۔ اس پر حضورؐ نے اس انصاری کی دیت بیت المال سے لوا کر دی تاکہ اس کا خون رائیگاں نہ جائے۔ (اس سے ثابت ہوا کہ اگر مدعی علیہم قسم اٹھانے سے انکار کر دیں تو پھر مدعی سے قسم لے کر ان کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک (اگر مدعی علیہم حلف اٹھانے سے انکار کر دیں تو) مقتول کے وارثوں کے قسم اٹھانے پر ان کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔

جواب

قسامت کے باب میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی علاقے میں مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا پتہ نہ چل سکے اور

مقتول کے وارث اس علاقے کے کسی معین شخص یا علاقے کے لوگوں کے خلاف دعویٰ کر دیں تو فیصلہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی پہلے مدعی علیہم سے سوال کرے' اگر وہ قتل کا اقرار کر لیں تو اس کے مطابق فیصلہ کرے۔ اور اگر وہ انکار کر دیں تو ان میں سے معین آدمی پر الزام ہونے کی صورت میں قاضی' مدعی سے گواہ طلب کرے' اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے' اور اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکے یا الزام کسی معین شخص پر نہ ہو تو قاضی مدعی علیہم کو یہ حکم دے گا کہ ان میں سے پچاس آدمی یہ حلف اٹھائیں کہ ہم نے اس آدمی کو قتل نہیں کیا اور نہ ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اگر وہ یہ حلف اٹھالیں تو ان پر مقتول کی دیت لازم آئے گی' اور اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دیں تو ان کو قید کر دیا جائے' یہاں تک کہ وہ یا تو قتل کا اقرار کر لیں' یا قاتل کے بارے میں بتا دیں' یا پھر حلف اٹھالیں۔ گویا امام صاحبؒ کے نزدیک اگر مدعی علیہم انکار قتل کر دیں تو مدعی سے حلف لے کر ان کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا' بلکہ مدعی علیہم پر ہی پچاس آدمیوں کی قسم لازم کی جائے گی۔

امام صاحبؒ کا استدلال حضرت عمرؓ کے ایک فیصلے سے ہے۔ کتب حدیث میں روایت ہے کہ مقام وادعہ اور مقام شاکر کے درمیان ایک آدمی مقتول پایا گیا تو حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ دونوں مقاموں کا فاصلہ ماپ کر دیکھا جائے کہ مقتول کس مقام کے زیادہ قریب ہے۔ تحقیق سے معلوم ہوا کہ وہ وادعہ کے زیادہ قریب ہے' چنانچہ حضرت عمرؓ نے وہاں کے رہنے والوں سے پچاس قسمیں لیں۔ ہر آدمی یہ قسم اٹھاتا کہ میں نے اسے قتل نہیں کیا اور نہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے۔ پھر ان پر مقتول کی دیت لازم کی۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۱۰' ص ۳۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۹' ص ۳۸۱)

رہا انصاری کے قتل کا وہ واقعہ جو امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے' تو امام ابو حنیفہؒ نے اس پر اپنے مسلک کی بنیاد اس لیے نہیں رکھی کہ اس کی

تفصیلات میں روایات اس قدر مضطرب اور متضاد ہیں کہ ان سے قسامت کا کوئی متعین طریقہ اخذ نہیں کیا جا سکتا' چنانچہ دیکھیے:

بعض روایات یہ بتاتی ہیں کہ حضور ﷺ نے پہلے یہود سے پچاس قسموں کا مطالبہ کیا اور ان کے انکار پر انصار سے گفتگو کی' جبکہ بعض روایات میں اس کے بر خلاف یہ مذکور ہے کہ حضورؐ نے گفتگو کی ابتداء انصار سے کی۔ پھر جن روایات میں پہلے انصار سے گفتگو کا ذکر ہے' ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ حضور ﷺ نے ان سے گواہ طلب کیے یا پچاس قسموں کا مطالبہ کیا۔ پھر پچاس قسموں کا ذکر کرنے والی روایات میں اختلاف ہے کہ آیا حضورؐ نے پہلے انصار سے قسمیں طلب کیں اور ان کے انکار کے بعد انہیں یہودیوں کی پچاس قسموں کی پیش کش کی' یا پہلے یہودیوں کی قسمیں پیش کیں اور انصار کے قبول نہ کرنے پر خود انہیں پچاس قسمیں اٹھانے کو کہا۔ پھر روایات اس بارے میں بھی مختلف ہیں کہ حضورؐ نے انصار کو دیت اپنے پاس سے دی' یا یہود پر لازم کی' یا نصف نصف تقسیم کی۔

اسی طرح زیر بحث مسئلے میں بھی روایات میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں بلاشبہ انصار سے حلف لے کر یہودیوں کے خلاف فیصلہ کرنے کا ذکر ہے' لیکن صحیح بخاری اور ابن ابی شیبہؒ میں سعید بن عبید کی روایت اس کے ذکر سے خالی ہے اور صحیح بخاری کے شارحین نے امام بخاریؒ کے مخصوص طریقہ استدلال سے یہ اخذ کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ روایت راجح ہے جس میں انصار سے حلف لینے کا ذکر نہیں۔ (فتح الباری ج ۱۲' ص ۲۳۹۔ عمدۃ القاری ج ۲۴' ص ۵۷)

روایات کے ان اختلافات کے پیش نظر اب اس واقعے کے بارے میں دو ہی طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں:

ایک یہ کہ اس مختلف فیہ واقعہ کو چھوڑ کر کسی دوسری متفقہ روایت سے قسامت کا شرعی طریقہ معلوم کیا جائے اور دوسرا یہ کہ ان روایات میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے۔ ان میں سے جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے' امام ابو

حنیفہؒ کا مسلک ہی صحیح ثابت ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں اس طرح کہ امام صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کے فیصلے سے' جس میں کوئی اختلاف نہیں' استدلال کیا ہے۔ (امام ابن حجرؒ نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے: فتح ج ۱۲' ص ۲۳۸) اور دوسری صورت میں اس طرح کہ شریعت کا یہ قاعدہ کلیہ نبیؐ سے قطعی طور پر ثابت ہے کہ: "گواہ' مدعی کے ذمہ ہے اور قسم مدعی علیہ کے ذمے۔" ۱ (اس کی تفصیلی بحث مسئلہ ۸۲ کے تحت گزر چکی ہے) نیز حضورؐ کا یہ فرمان ہے کہ: "اگر لوگوں کے مطالبے محض ان کے دعوے پر ہی پورے کر دیے جائیں تو ایک قوم دوسری قوم کی جانوں اور مالوں کے دعوے کرنے لگ جائے' بلکہ اس باب میں قسم اٹھانا (مدعی کے لیے نہیں بلکہ) مدعی علیہ کے ذمے ہے۔" (صحیح مسلم' کتاب الاقضیہ' باب الیمین علی المدعی علیہ) اس میں صاف صراحت ہے کہ محض مدعی کے دعوے پر مدعی علیہم کے خلاف قصاص یا دیت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا' بلکہ از روئے اصول' مدعی سے قسم لینا ہی ایک بے معنی بات ہے۔

پس اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو شریعت کے اس قاعدہ کلیہ کی روشنی میں وہ روایات قابل ترجیح ہیں جن میں مدعی سے حلف لے کر مدعی علیہم کے خلاف فیصلہ کرنے کا کوئی ذکر نہیں۔

۱ سنن بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے اس عام قاعدہ کلیہ سے قسامت کو مستثنیٰ قرار دیا (ج ۸' ص ۱۲۳) لیکن اول تو اس کی سند منقطع ہے' دوسرا اس میں مسلم بن خالد زنجی نامی راوی ضعیف ہے۔ خود امام بیہقیؒ نے باب من زعم ان التراویح بالجماعۃ افضل میں اسے ضعیف کہا ہے۔ امام ابن المدینی فرماتے ہیں کہ یہ کچھ بھی نہیں۔ ابو زرعہ اور بخاری فرماتے ہیں کہ اس کی حدیثیں منکر ہوتی ہیں۔ (عمدۃ القاری ج ۲۴' ص ۶۰۔ الجوہر النقی ج ۸' ص ۱۲۳)

(۱۰۴) مکروہ اوقات میں طواف کے بعد کی دو رکعات ادا کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "اے بنو عبد مناف، تم کسی شخص کو دن اور رات کی کسی گھڑی میں بیت اللہ کا طواف کرنے اور اس میں نماز پڑھنے سے مت روکو۔"

باقی روایات میں عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، ابو الطفیلؓ، عبد اللہ بن زبیرؓ، امام حسنؓ اور امام حسینؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے فجر اور عصر کے بعد طواف کیا اور سورج کے طلوع یا غروب ہونے سے قبل طواف کے بعد کی دو رکعتیں ادا کیں۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ رکعتیں فجر کے بعد طلوع آفتاب سے قبل اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے نہیں پڑھی جا سکتیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال درج ذیل روایات سے ہے:

(۱) وہ روایات جن میں حضورؐ نے ان دونوں اوقات میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ ان کی تفصیل مسئلہ نمبر ۴۱ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲) عبد الرحمن بن عبد القاری بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے صبح کی نماز کے بعد بیت اللہ کا طواف کیا، جب طواف پورا کر چکے تو دیکھا تو ابھی سورج نہیں نکلا تھا، چنانچہ وہ اپنی سواری پر سوار ہو کر وہاں سے چل پڑے اور ذی طویٰ کے مقام پر پہنچ کر دو رکعتیں ادا کیں۔ (موطا امام مالکؒ ص ۳۸۷۔ صحیح بخاری ج

۱، ص ۲۲۰)

(۳) حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم فجر کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے طواف نہیں کیا کرتے تھے۔ (الفتح الربانی بترتیب مسند احمد ج ۱۲، ص ۵۵۔ علامہ عینیؒ نے اس روایت کی سند کو صحیح (عمدة القاری ج ۹ ص ۲۷۲) اور حافظ ابن حجرؒ نے حسن قرار دیا ہے۔ (فتح الباری ج ۳، ص ۳۹۱)

(۴) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ:

"جب تم فجر یا عصر کی نماز کے بعد طواف کرنا چاہو تو طواف کر لو، لیکن نماز کو سورج کے طلوع یا غروب ہونے تک موخر کر دو، اس کے بعد ہر طواف کے لیے دو رکعتیں پڑھو۔" (مصنف ابن ابی شیبہ۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے: فتح الباری ج ۳، ص ۳۹۲)

(۵) مصنف عبد الرزاق میں روایت ہے کہ ابو سعید خدریؓ نے صبح کے بعد طواف کیا اور پھر سورج کے طلوع ہونے تک بیٹھے رہے (نماز نہیں پڑھی) (ج ۵، ص ۶۳)

(۶) ام سلمہؓ نے فجر کی نماز کے بعد طواف کیا، لیکن فجر کی نماز وہاں نہیں پڑھی، بلکہ چل پڑیں (اور راستے میں کسی جگہ دو رکعتیں پڑھیں)۔ (صحیح بخاری ج ۱، ص ۲۲۰) بیت اللہ میں نماز نہ پڑھنے کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ طلوع شمس سے قبل نماز کی اجازت نہیں۔

جہاں تک رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد کا تعلق ہے جو امام ابن ابی شیبہؒ نے نقل کیا ہے تو اس کا پس منظر یہ تھا کہ بنو عبد مناف کے گھر بیت اللہ کا احاطہ کیے ہوئے تھے اور جب وہ شام کو گھروں کے دروازے بند کر لیتے تو بیت اللہ میں آنے کے راستے بھی بند ہو جاتے، اس لیے حضور ﷺ نے انہیں کہا کہ وہ دن اور رات میں کسی وقت بھی طواف یا نماز کے لیے آنے والوں کو نہ روکیں، اس کا

مطلب یہ نہیں کہ بیت اللہ میں نماز پڑھنے کے لیے سرے سے کوئی وقت مکروہ ہی نہیں۔

رہے صحابہ کرامؓ کے آثار تو حضور ﷺ سے ثابت شدہ ممانعت اور اکابر صحابہ کرام کے طرزِ عمل کے پیش نظر یہی کہا جاسکتا ہے کہ یہ ان حضرات کا اجتہاد تھا، جس کو دیگر دلائل کے مقابلے میں قبول نہیں کیا جاسکتا۔

(۱۰۵) سونے اور چاندی کا باہمی تبادلہ

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت پانچ روایات نقل کی ہیں، جن میں آنحضرت ﷺ اور حضرت عمرؓ اور بعض تابعین سے اس بات کی ممانعت منقول ہے کہ ایسا ہار جس میں سونا لگا ہو، دینار کے بدلے میں بیچا جائے یا ایسی تلوار جس پر چاندی لگی ہو، درہم کے بدلے میں بیچی جائے۔ (دینار اس زمانے میں سونے کا اور درہم چاندی کا سکہ تھا)

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس طرح کی بیع جائز ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ بیع کی مذکورہ صورت کو مطلقاً جائز نہیں قرار دیتے، بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں در اصل جو چیز ممنوع قرار دی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ سونے کا تبادلہ سونے کے ساتھ، یا چاندی کا تبادلہ چاندی کے ساتھ یا کسی بھی جنس کا تبادلہ اسی جنس کے ساتھ کمی بیشی کی صورت میں کیا جائے، کیونکہ کمی بیشی کی صورت میں زائد چیز سود بن جاتی ہے۔ اور اگر ان چیزوں کے باہمی تبادلہ میں کمی بیشی نہ ہو تو بیع بالکل جائز اور درست ہوگی۔

اس اصول کے مطابق زیر بحث معاملے کے حکم میں بھی تفصیل ہے، کیونکہ اس بیع کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں اور ہر صورت کا حکم جدا ہے:

اگر ہار کو دیناروں کے عوض میں بیچا جائے اور دیناروں کا وزن ہار میں لگے ہوئے سونے سے کم ہو تو یہ صورت ناجائز ہے، کیونکہ اس میں واضح طور پر کمی بیشی پائی جا رہی ہے جو کہ سود ہے۔

اگر دونوں کا وزن برابر ہو تو پھر بھی بیع ناجائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اگرچہ سونے کے ساتھ سونے کے تبادلے میں کمی بیشی نہیں ہے، لیکن سونے کے ساتھ باقی ہار خریدار کی ملک میں بغیر عوض کے جا رہا ہے اور یہ سود ہے۔

اگر دیناروں کا وزن ہار میں لگے ہوئے سونے سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں زائد سونا باقی ہار کی قیمت بن جائے گا۔

اور اگر ہار میں لگے ہوئے سونے کا وزن ہی معلوم نہ ہو تو بھی بیع ناجائز ہے، کیونکہ اس صورت میں کمی بیشی کا احتمال موجود ہے۔

یہی تفصیل تلوار اور چاندی کے باہمی تبادلہ میں ہوگی۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ بیع کی مذکورہ صورت، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، نہ علی الاطلاق جائز ہے اور نہ علی الاطلاق ناجائز، بلکہ اس کا حکم "تفاضل" (کمی بیشی) کی علت پر مبنی ہے، اگر کمی بیشی پائی جائے تو بیع ناجائز ہوگی اور اگر کمی بیشی نہ پائی جائے تو بیع جائز ہوگی۔ یہ علت خود آنحضرت ﷺ نے بیان فرمائی ہے۔

صحیح مسلم میں روایت ہے کہ خیبر کے غزوہ میں ایک صحابیؓ کو مال غنیمت میں سے ایک ہار ملا، جس میں کچھ منکے اور سونا لگا ہوا تھا۔ اس صحابی نے اس کو بیچنا چاہا تو حضورؐ نے حکم دیا کہ اس کا سونا الگ کر کے بیچو اور پھر ارشاد فرمایا کہ:

"سونے کے ساتھ سونے کا تبادلہ بالکل برابر وزن سے کیا کرو۔" (باب بیع القلادۃ فیہا خرز و ذہب، ج ۲، ص [illegible])

اس بیع سے منع کر [illegible]

"تبادلہ سونے کے ساتھ بالکل برابر وزن سے کیا کرو" صاف بتا دیتا ہے کہ منع کی اصل وجہ کمی بیشی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ بھی اس کو سامنے رکھ کر فرماتے ہیں کہ جہاں یہ علت موجود نہ ہو' وہاں بیع بھی ممنوع نہیں ہے۔

اس اصولی استدلال کو سمجھنے کے بعد اب اس کی تائید میں چند آثار صحابہؓ بھی ملاحظہ کیجئے:

(۱) عبد اللہؓ بن عباسؓ نے چاندی کے عوض میں ایک چاندی سے مزین تلوار خریدی۔ (طحاوی ج ۲' ص ۱۹۸)

(۲) عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ چاندی سے مزین تلوار کو چاندی کے عوض بیچنے میں کوئی حرج نہیں۔ (مصنف ابن ابی شیبہؒ ج ۶' ص ۵۸)

(۳) طارق بن شہابؓ فرماتے ہیں کہ ہم چاندی کے عوض میں چاندی سے مزین تلوار کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہؒ ج ۶ ص ۵۷)

(۴) حضرت علیؓ سے کچھ لوگوں کی شکایت کی گئی کہ وہ سود کھاتے ہیں' انہوں نے پوچھا کہ وہ کیسے؟ بتلایا گیا کہ وہ سونے اور چاندی کو ملا کر بنائے گئے پیالے چاندی کے بدلے میں فروخت کرتے ہیں' تو حضرت علیؓ نے کہا کہ نہیں' یہ سود نہیں ہے۔ (محلی ابن حزم ج ۸' ص ۴۹۶)

(۵) حضرت عمرؓ نے چاندی کا ایک برتن' جو سونے سے مزین تھا' حضرت انسؓ کو دیا کہ جا کر اس کو بیچ دو۔ وہ گئے اور برتن کے وزن سے دوگنا چاندی میں اس کو بیچ آئے۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ جاؤ' اس کو واپس کرو اور اس کے وزن کے برابر چاندی سے اس کو بیچو۔ (ایضاً)

(۶) ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت خبابؓ لوہار کا کام کرتے تھے اور بعض اوقات چاندی کے بدلے میں چاندی سے مزین تلوار خرید لیا کرتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۶' ص ۵۳)

برتن چاندی کے عوض بیچنا درست ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا' ہاں۔ (ایضاً" ص ۵۷)

(۱۰۶) ظہر کی چار سنتوں کی قضا کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں' جن میں سے پہلی روایت میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ سے جب ظہر سے پہلے کی چار سنتیں رہ جاتیں تو وہ بعد کی دو سنتوں پڑھ کر ان کی قضا کر لیتے تھے۔ دوسری دو روایتوں میں ابراہیم نخعیؒ اور عمرو ابن میمونؒ فرماتے ہیں کہ جس کی ظہر کی چار سنتیں رہ جائیں' وہ انہیں بعد کی دو رکعتوں کے بعد پڑھ لے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آدمی نہ ظہر سے پہلے چار سنتیں پڑھے اور نہ بعد میں انہیں قضا کرے۔

جواب

اس مسلک کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف بالکل غلط ہے۔ فقہ حنفی کی معتبر کتب میں تصریح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے نزدیک ظہر سے پہلے چار رکعات سنت موکدہ ہیں اور رہ جانے کی صورت میں ان کی قضا کی اجازت ہے۔

(۱۰۷) شہید کی نماز جنازہ

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نے غزوہ احد میں شہید ہونے والے صحابہ کرام کو نہ غسل دیا اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک شہید کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں غزوہ احد کے شہدا کی نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے۔ ان میں سے اکثر روایات کی سندوں میں اگرچہ کلام ہے' لیکن تعدد طرق کی وجہ سے ان کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے۔ یہ روایات درج ذیل ہیں:

(۱) حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ غزوہ احد میں حضور ﷺ نے پہلے حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ پڑھی' پھر باقی شہدا کی میت کو رکھ کر بار بار نماز جنازہ پڑھی۔ (مستدرک حاکم ج ۲' ص ۱۲۰ و قال صحیح)

(۲) حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور ﷺ نے غزوہ احد کے شہدا میں سے حضرت حمزہؓ کے علاوہ کسی کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔ (یعنی اکیلے اکیلے نماز نہیں پڑھی بلکہ دس دس افراد کی اجتماعی نماز جنازہ پڑھی گئی' جیسا کہ اگلی روایات میں ذکر ہے) (سنن ابی داؤد ج ۲' ص ۴۴۷۔ طحاوی ج ۱' ص ۲۴۲)

(۳) عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ غزوہ احد میں حضور ﷺ نے ایک ایک کر کے ستر آدمیوں کی نماز جنازہ پڑھائی' لیکن حضرت حمزہؓ کی میت کو نہیں اٹھایا گیا' بلکہ دوسروں کے ساتھ انکی نماز جنازہ بار بار پڑھی گئی' حتی کہ ستر مرتبہ ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی۔ (مسند احمد)

(۴) عبد اللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ غزوہ احد میں دس دس میتوں پر اجتماعی نماز جنازہ پڑھی گئی' لیکن حضرت حمزہؓ کی میت وہیں پڑی رہی اور بار بار ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی۔ (سنن ابن ماجہ ص ۱۰۹۔ سنن کبریٰ بیہقی ج ۴' ص ۱۲۔ مستدرک حاکم ج ۳' ص ۱۹۸۔ دار قطنی ج ۴' ص ۱۱۶۔ طحاوی ج ۱' ص ۲۴۲)

(۵) حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ سے بھی مذکورہ روایت مروی ہے۔ (طحاوی ج ۱ ص ۲۴۲)

(۶) یہی روایت ابو مالک غفاریؒ سے مرسلاً مروی ہے۔ (طحاوی حوالہ بالا۔ بیہقی ج ۴' ص ۱۲۔ مصنف عبد الرزاق ج ۳' ص ۵۴۱)

(۷) حضرت عطاءؒ سے بھی یہ روایت مرسلاً مروی ہے۔ (مراسیل ابی داؤد ص ۱۸۔ مصنف عبد الرزاق ج ۳' ص ۵۴۲)

(۸) امام شعبی سے بھی یہ روایت مرسلاً مروی ہے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۳' ص ۳۴۶)

(۹) صحیح بخاری میں روایت ہے کہ حضور ﷺ اپنی وفات سے چند دن قبل غزوہ احد میں شہید ہونے والے صحابہ کرام کی قبروں پر گئے اور ان کی نماز جنازہ پڑھی۔ (ج ۱' ص ۱۷۹' باب الصلاۃ علی الشہید)

اس کے علاوہ حضرت شداد بن الہادؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ایک غزوے میں شہید ہونے والے ایک دیہاتی صحابی کی نماز جنازہ پڑھائی۔ (سنن نسائی ج ۱' ص ۲۷۷۔ طحاوی ج ۱' ص ۲۴۴) یہی روایت عبد اللہ بن مسعودؓ سے طبقات ابن سعد ج ۳' ص ۱۹ میں مروی ہے۔

نیز واقدی نے "فتوح الشام" میں نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کی قیادت میں مسلمانوں کے لشکر نے ایلہ کو فتح کیا تو عمرو بن العاصؓ نے شہید ہونے والوں کی نماز جنازہ پڑھائی۔

ابن جریج کہتے ہیں کہ ہم نے سلیمان بن موسیٰ سے پوچھا کہ صحابہ کرام شہید کی نماز جنازہ کیسے پڑھتے تھے؟ انہوں نے کہا کہ ایسے ہی جیسے دوسروں کی پڑھی جاتی ہے۔ (مصنف عبد الرزاق ج ۳' ص ۵۴۴)

نیز طحاوی میں منقول ہے کہ عبادہ بن ابی اوفی سے پوچھا گیا کہ کیا شہید کی نماز جنازہ پڑھائی جائے گی؟ تو انہوں نے کہا' ہاں (ج ۱) عبادہ بن ابی اوفی کے

بارے میں محدثین کا اختلاف ہے کہ وہ صحابی ہیں یا تابعی' اگر تابعی بھی ہوں تو وہ شام کے رہنے والے تھے اور صحابہ کے دور میں شام کی طرف مسلمانوں نے بکثرت جنگیں لڑی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عبادہؓ نے جنگ کرنے والے صحابہ و تابعین کو شہدا کی نماز جنازہ پڑھتے دیکھا ہوگا' اسی لیے انہوں نے اثبات میں جواب دیا۔

رہیں وہ روایات جن میں غزوہ احد کے شہدا پر نماز جنازہ پڑھے جانے کی نفی ہے تو ان کی توجیہ یہ ہے کہ ان میں مطلقاً" نماز جنازہ پڑھنے کی نفی مقصود نہیں' بلکہ مطلب یہ ہے کہ شہدا کی نماز جنازہ الگ الگ نہیں پڑھی گئی' بلکہ اجتماعی شکل میں پڑھی گئی۔

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ شہدائے احد پر نماز جنازہ پڑھنے کی نفی دو صحابہؓ سے مروی ہے' ایک حضرت انسؓ اور دوسرے حضرت جابر بن عبد اللہؓ (ابو داؤد ج ۲ ص ۹۱) لیکن ان دونوں صحابہؓ سے حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ پڑھے جانے کی روایت بھی موجود ہے' اور حضرت انسؓ کی روایت کے یہ الفاظ گزر چکے ہیں کہ: "حضورؐ نے غزوہ احد کے شہدا میں سے حضرت حمزہؓ کے علاوہ کسی کی نماز جنازہ نہیں پڑھی۔" حالانکہ دوسری روایات سے ثابت ہے کہ دوسرے شہدا کی نماز جنازہ بھی پڑھی گئی' چنانچہ اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ جس خصوصیت کے ساتھ حضور ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی نماز جنازہ ہر مرتبہ دوسرے شہدا کے ساتھ پڑھائی' اس طرح باقی شہدا کی نماز نہیں پڑھائی۔ گویا اس سے مطلق نماز جنازہ کی نفی مقصود نہیں' بلکہ حضرت حمزہؓ کی خصوصیت بیان کرنا مقصود ہے۔

(۱۰۸) وضو میں ڈاڑھی کا خلال کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے نو روایات نقل کی ہیں' جن میں آنحضرت ﷺ اور آپ کے بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ وضو میں اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا کرتے تھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا درست نہیں۔

جواب

اس مسلک کی نسبت امام ابو حنیفہؒ کی طرف قطعاً" غلط ہے۔ جمہور فقہا کی طرح امام صاحبؒ بھی ڈاڑھی کے خلال کو وضو کے مستحبات میں شمار کرتے ہیں۔ (دیکھیے کتب فقہ)

(۱۰۹) نماز وتر میں مخصوص سورتوں کی قراءت کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے چار روایات نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ وتر کی پہلی رکعت میں سورہ اعلیٰ' دوسری رکعت میں سورہ کافرون اور تیسری رکعت میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک وتر میں بعض سورتوں کو قراءت کے لیے مخصوص کرنا مکروہ ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وتر میں ان سورتوں کو پڑھنا لازمی نہیں' تاہم ایسا کرنا غلط بھی نہیں' اس لیے امام صاحبؒ کی طرف مذکورہ مسلک کی نسبت غلط ہے۔

(۱۱۰) جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں مخصوص سورتوں کی قراءت

اس مسئلے کے تحت امام ابن ابی شیبہؒ نے چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی دو

روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ جمعے کی دو رکعتوں میں سورہ جمعہ اور سورہ منافقین کی تلاوت کرتے تھے۔ اس کے بعد تین روایات میں ہے کہ حضور ﷺ عیدین اور جمعہ کی رکعتوں میں سورہ اعلیٰ اور سورہ غاشیہ پڑھتے تھے۔ اور آخری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عید کی دو رکعتوں میں سورہ قاف اور سورہ قمر کی تلاوت کی۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک عیدین اور جمعہ کی نمازوں کے لیے بعض سورتوں کو خاص کرنا مکروہ ہے۔

جواب

اس مسلک کی نسبت بھی امام صاحبؒ کی طرف درست نہیں۔ امام صاحبؒ بعض سورتوں کی تخصیص کو مکروہ نہیں قرار دیتے، البتہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی اس معمول کے خلاف بھی کر لینا چاہیے تاکہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ جمعہ یا عیدین کی نمازوں میں یہی سورتیں پڑھنا ضروری ہے۔

(۱۱۱) کپڑے پر منی لگنے کی صورت میں پانی چھڑکنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے ضمن میں سات روایات نقل کی ہیں۔ پہلی روایت میں سہل بن حنیفؓ آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان نقل کرتے ہیں کہ اگر مذی (شہوت کے وقت شرمگاہ سے نکلنے والا رقیق مادہ) کپڑے کو لگ جائے تو ایک چلو پانی لے کر کپڑے پر اس جگہ چھڑک دو جہاں مذی لگی ہوئی ہے۔ باقی روایات میں حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، ابو میسرہ، ابراہیم نخعی، سعید بن مسیب اور سالم کے فتوے مذکور ہیں کہ اگر کپڑے پر منی لگ جائے اور وہ نظر آ رہی ہو تو اس کو دھویا جائے اور اگر معلوم نہ ہو سکے کہ کس جگہ لگی ہے تو کپڑے پر پانی

چھڑک دیا جائے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ منی نظر نہ آنے کی صورت میں کپڑے پر پانی نہ چھڑکا جائے کیونکہ اس سے وہ مزید پھیل جائے گی۔

جواب

اگر کپڑے پر مذی یا منی لگ جائے لیکن نجاست کی جگہ صحیح طور پر معلوم نہ ہو تو کیا کرنا چاہیے؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی کوئی وضاحت ہمیں کتب فقہ میں نہیں مل سکی۔ تاہم اگر امام صاحبؒ کا مسلک، فی الواقع، یہی ہو کہ ایسی صورت میں کپڑے پر پانی نہ چھڑکا جائے (یعنی اس کے بجائے کپڑے کو دھویا جائے) تو اس کا ماخذ بھی صحابہ کرامؓ کے آثار میں موجود ہے، چنانچہ طحاوی میں حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ فتویٰ مذکور ہے کہ اگر کپڑے پر منی لگ جائے لیکن اس کی جگہ معلوم نہ ہو تو سارا کپڑا دھویا جائے۔ (ج ۱، ص ۴۳، ۴۴)

(۱۱۲) خطبے کے وقت نماز پڑھنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے میں چار روایات نقل کی ہیں: پہلی اور آخری روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ جمعے کے دن خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ سلیک غطفانیؓ آئے اور دو رکعات (تحیۃ المسجد کی) نہ پڑھیں، تو حضور ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ دو مختصر رکعات ادا کریں۔ دوسری روایت میں ابو مجلزؒ فرماتے ہیں کہ جب تم مسجد میں آؤ اور امام خطبہ دے رہا ہو تو چاہو تو دو رکعتیں پڑھ لو اور چاہو تو بیٹھ جاؤ۔ تیسری روایت میں ہے کہ حسن بصریؒ مسجد میں آتے جبکہ امام

خطبہ دے رہا ہوتا اور دو رکعتیں پڑھتے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک خطبے کے وقت آدمی نماز نہیں پڑھ سکتا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ جب امام خطبہ دے رہا ہو تو کسی قسم کا کوئی کلام یا نماز جائز نہیں' ان کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

(۱) قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

"اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے غور سے سنو اور چپ رہو۔" (سورہ اعراف آیت ۲۰۴)

اس آیت کے بارے میں جلیل القدر تابعی اور مفسر قرآن حضرت مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ یہ خطبہ جمعہ کے بارے میں نازل ہوئی۔ (کتاب القراءۃ بیہقی ص ۹۱' رقم ۲۳۳' طبع ادارہ احیاء السنہ گوجرانوالہ)

(۲) جامع ترمذی میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

"جس نے جمعہ کے دن امام کے خطبے کے دوران میں کسی کو کہا کہ "چپ ہو جا" تو اس نے بھی ایک لغو کام کیا۔" (ج ۱' ص ۹۴)

اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت خطبہ سننے کے علاوہ کسی بھی دوسرے کام سے ایسی ممانعت ہے کہ کسی دوسرے آدمی کو چپ کرانے کی بھی اجازت نہیں۔

(۳) حضرت نبیشہ ہذلیؓ روایت کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ:

"جب تک امام خطبے کے لیے نہ نکلے' تب تک آدمی جتنی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے' لیکن اگر امام نکل آئے تو آدمی خاموشی سے بیٹھ کر خطبہ سنے یہاں تک

کہ امام جمعہ سے فارغ ہو جائے۔" (مسند احمد' مجمع الزوائد' الترغیب و الترہیب ج ۱' ص ۴۸۷)

(۴) معجم طبرانی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جب تم میں سے کوئی آدمی مسجد میں داخل ہو اور امام منبر پر ہو تو نہ کوئی نماز ہے اور نہ کوئی کلام' یہاں تک امام فارغ ہو جائے۔" (مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۸۴)

(۵' ۶) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں روایت ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ جمعے کے دن امام کے نکل آنے کے بعد نماز اور کلام کو ناپسند کرتے تھے۔ (ج ۲' ص ۱۲۴)

اس کے خلاف حضرت سلیک غطفانیؓ کے واقعے سے استدلال درست نہیں۔ اولاً" اس لیے کہ ان کا یہ واقعہ خطبہ جمعہ شروع ہونے سے پہلے کا ہے نہ کہ خطبہ شروع ہونے کے بعد کا' چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ جب سلیک غطفانی آئے تو آنحضرت ﷺ منبر پر بیٹھے ہوئے تھے' اور معلوم ہے کہ آپ ﷺ جمعہ کا خطبہ کھڑے ہو کر ارشاد فرمایا کرتے تھے۔ ثانیاً" اس لیے کہ جتنی دیر حضرت سلیکؓ نماز پڑھتے رہے' آنحضرت ﷺ خطبے سے رکے رہے۔ (دار قطنی ج ۲' ص ۱۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲' ص ۱۱۰) اس لیے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر امام خطبہ دے رہا ہو تو بھی نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ ثالثاً" اگر اس واقعے سے خطبے کے وقت نماز پڑھنے کا جواز ثابت بھی ہو جائے تو یہ ایک خاص واقعہ تھا' اس کو عمومی حکم کا درجہ دینا درست نہیں۔ روایات میں ہے کہ حضرت سلیکؓ انتہائی بوسیدہ کپڑوں میں مسجد میں داخل ہوئے تھے۔ حضور ﷺ نے ان کے فقر و فاقہ کی حالت کو دیکھ کر یہ چاہا کہ سارے صحابہ کو ان کی اس کیفیت سے اچھی طرح آگاہ کر دیں' چنانچہ حضور ﷺ نے انہیں اٹھ کر دو رکعتیں پڑھنے

کا حکم دیا اور ان کے نماز پڑھ چکنے کے بعد صحابہ کو صدقہ کی ترغیب دی اور صحابہ نے انہیں خوب صدقہ دیا حتیٰ کہ بعض نے اپنے کپڑے بھی اتار کر ان کو دے دیئے۔ اس کی خصوصیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ذخیرہ حدیث میں اس واقعے کے علاوہ اور کسی جگہ یہ ثابت نہیں کہ حضور ﷺ نے خطبے کے دوران میں آنے والے کو نماز پڑھنے کا حکم دیا ہو' مثلاً":

(۱) ایک صحابی خطبے کے دوران میں بارش کی دعا کی درخواست لے کر آئے اور پھر اگلے جمعے کو بارش کے رک جانے کی دعا کی درخواست لائے' اور حضور ﷺ نے دونوں موقعوں پر انہیں نماز پڑھنے کے لیے نہیں کہا۔ (صحیح بخاری ج ۱' ص ۱۳۷)

(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ جمعے کے دن مسجد میں داخل ہو رہے تھے کہ حضور ﷺ نے لوگوں کو حکم دیا کہ بیٹھ جاؤ۔ عبد اللہ بن مسعودؓ دروازے میں ہی بیٹھ گئے' حضور ﷺ نے جب انہیں دیکھا تو فرمایا کہ عبد اللہ' آگے آ جاؤ۔ (ابو داؤد ج ۱' ص ۱۵۶)

(۳) حضرت عمرؓ خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ حضرت عثمان مسجد میں داخل ہوئے' حضرت عمرؓ نے انہیں دیر سے آنے اور غسل نہ کرنے پر تنبیہہ کی' لیکن نماز پڑھنے کو نہیں کہا۔ (صحیح مسلم ج ۱' ص ۲۸۰)

(۴) ایک صحابی جمعے کے دن لوگوں کی گردنیں پھلانگتے ہوئے اگلی صفوں کی طرف آ رہے تھے تو حضور ﷺ نے ان سے کہا کہ "بیٹھ جاؤ' تم نے لوگوں کو اذیت دی ہے۔" (نسائی ج ۱' ص ۲۰۷۔ ابو داؤد ج ۱ ص ۱۵۹) اس میں بھی حضور ﷺ نے انہیں نماز پڑھنے کو نہیں کہا۔

(۱۱۳) جھوٹی گواہی سے ثابت کردہ طلاق کا حکم

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں جن میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "تم میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو اور میں بھی ایک انسان ہوں۔ ممکن ہے کہ کوئی آدمی اپنی چرب زبانی سے میرے سامنے اپنے آپ کو سچا ثابت کر لے۔ اور میں تو جو کچھ تم سے سنتا ہوں' اسی کے مطابق فیصلہ کرتا ہوں۔ تو اگر میں کسی آدمی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ کر دوں اور وہ حقیقت میں اس کے بھائی کی ہو تو وہ ہرگز اس کو نہ لے' کیونکہ اس طرح میں اس کو آگ کا ایک ٹکڑا دیتا ہوں جسے لے کر وہ قیامت کے دن بارگاہ الٰہی میں پیش ہوگا۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں' اگر دو آدمی قاضی کے سامنے جھوٹی گواہی دیں کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور قاضی ان کی گواہی پر میاں بیوی کے درمیان تفریق کرا دے تو اب کوئی حرج نہیں اگر (عدت گزرنے کے بعد) دونوں گواہوں میں سے کوئی' اس عورت سے نکاح کر لے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کے اس فتوے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ نکاح وطلاق کے ایسے مقدمات میں جہاں گواہ جھوٹی گواہی دیں اور قاضی اپنی طرف سے پوری طرح تحقیق حال کرنے کے بعد ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دے' قاضی کا فیصلہ ظاہر اور باطن دونوں میں نافذ ہوگا۔ (ظاہر میں نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قانوناً اس کے فیصلے کی پابندی کرائی جائے گی اور باطن میں نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں بھی نکاح منعقد اور طلاق واقع ہو جائے گی)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس صورت میں قاضی کے فیصلے کے نفاذ میں ظاہر اور باطن کی تفریق کی جائے تو عورت عجیب دو گونہ عذاب میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور اگر کوئی شخص اس دعوے پر دو جھوٹے گواہ عدالت میں پیش کر دے کہ اس نے فلاں عورت سے نکاح کیا ہے اور حقیقت میں نکاح نہ کیا ہو اور قاضی' گواہوں کی گواہی پر ان کے میاں بیوی ہونے کا فیصلہ کر دے تو سوال یہ ہے کہ اب عورت کے لیے کیا حکم ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ یہ نکاح قاضی کے فیصلے کے باوجود حقیقت میں منعقد نہیں ہوا تو ایک نہایت عجیب صورت حال پیدا ہو جاتی ہے کہ عورت اگر قاضی کے فیصلے کو مانتے ہوئے (جو اس کو قانونی طور پر جبراً" منوایا جائے گا) اپنے آپ کو اس آدمی کے حوالے کرتی ہے تو شرعاً" گنہگار ٹھہرتی ہے کیونکہ نکاح حقیقت میں ہوا ہی نہیں۔ اور اگر وہ شریعت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے اس آدمی کو اپنے اوپر شوہرانہ اختیار نہیں دیتی تو عدالت اسے مجبور کرتی ہے کہ وہ ایسا کرے۔ گویا ظاہر اور باطن کے متضاد تقاضے اس کو عجیب مخمصے میں ڈال دیتے ہیں۔

اسی طرح طلاق کے مقدمے میں اگر قاضی جھوٹی گواہی کی بنیاد پر میاں بیوی میں تفریق کر دے' اور طلاق کو حقیقت میں واقع نہ مانا جائے تو عورت کو اسی مشکل سے سابقہ پیش آئے گا کہ شریعت تو اسے اپنے خاوند کے پاس رہنے کی اجازت دیتی ہے لیکن قانون اسے روکتا ہے' اب وہ کرے تو کیا کرے؟

اس پیچیدہ قانونی مشکل کے پیش نظر امام ابو حنیفہؒ نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اس صورت میں قاضی کے فیصلے کو ظاہراً" وباطناً" نافذ مان کر نکاح اور طلاق کو حقیقت میں بھی واقع قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ عورت کے لیے یہ بالکل جائز ہوگا کہ وہ' نکاح کے مقدمے میں' مدعی نکاح کے ساتھ زندگی بسر کرے اور طلاق کے مقدمے میں' عدت گزارنے کے بعد جس شخص سے چاہے' نکاح کر لے اور یہ شخص وہ گواہ بھی ہو سکتا ہے جس کی جھوٹی گواہی کی بنیاد پر قاضی نے اس عورت

اور اس کے سابقہ خاوند کے مابین تفریق کرا دی تھی۔

امام ابن ابی شیبہؒ نے جو روایت نقل کی ہے' وہ جیسا کہ روایت سے واضح ہے' عام مملوکہ چیزوں کے بارے میں ہے۔ اور وہاں چونکہ ایسی کوئی قانونی دشواری نہیں جو نکاح وطلاق کے زیر بحث مسئلے میں ہے' اس لیے امام ابو حنیفہؒ کا فتویٰ بھی' حدیث کے مطابق' یہی ہے کہ جھوٹی گواہی سے کسی دوسرے کی چیز حاصل کرنے والے کے لیے اسے استعمال کرنا حرام ہے۔

(۱۱۴) مرتد ہو جانے والی عورت کو قتل کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت پانچ روایات نقل کی ہیں: پہلی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "جو شخص اپنا دین بدل لے' اس کو قتل کر دو۔" دوسری روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "کسی مسلمان کا خون' جو توحید اور رسالت کی گواہی دیتا ہو' حلال نہیں ہو سکتا مگر تین صورتوں میں' شادی شدہ زانی کا' ناحق قتل کرنے والے کا' اپنے دین کو چھوڑ کر مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہو جانے والے کا۔" باقی تین روایتوں میں حسن بصریؒ' ابراہیم نخعیؒ اور حمادؒ کے فتوے منقول ہیں کہ اگر عورت مرتد ہو جائے تو اسے بھی قتل کیا جائے گا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک مرتد ہونے والی عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کو قتل کرنے کے حکم سے عورت کو خود حضور ﷺ نے مستثنیٰ فرمایا ہے اور صحابہ کرام کے آثار بھی اس کی تائید کرتے

ہیں، چنانچہ :

(۱) معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ جب حضور علیہ السلام نے انہیں یمن کا حاکم بنا کر بھیجا، تو من جملہ دوسرے احکامات کے یہ حکم بھی دیا کہ :

"جو آدمی اسلام سے پھر جائے تو اسے اسلام کی طرف دعوت دو، پس اگر توبہ کر لے تو قبول کر لو اور اگر توبہ نہ کرے تو اس کی گردن مار دو، اور جو عورت اسلام سے پھر جائے تو اسے اسلام کی دعوت دو، پس اگر توبہ کر لے تو قبول کر لو اور اگر انکار کر دے تو اسے جبراً توبہ کرا کے اسلام میں داخل کرو۔"

(رواہ الطبرانی، مجمع الزوائد ج ۶، ص ۲۶۳)

(۲) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں ایک عورت مرتد ہو گئی تو حضور ﷺ نے اسے قتل نہیں کیا۔ (الکامل لابن عدی، نصب الرایہ ج ۳ ص ۴۵۷۔ اس حدیث کے راوی حفص پر ابن عدی نے کلام کیا ہے، لیکن امام احمد، امام سعید عوفی اور امام وکیع نے اس کی توثیق کی ہے: تہذیب ج ۲، ص ۴۰۰، ۴۰۱)

(۳) حضرت علیؓ نے فرمایا:

"مرتد ہونے والی عورت سے جبراً توبہ کرائی جائے گی لیکن اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔" (دار قطنی ج   ص   ۔ امام دار قطنی نے اس کے ایک راوی خلاس کو ضعیف کہا ہے، لیکن یہ ان کا وہم ہے کیونکہ یہ بخاری و مسلم کے راوی ہیں اور امام احمد، ابو داؤد، ابن معین اور عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے: تہذیب ج ۳ ص ۱۷۷)

(۴) عبد اللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ :

"اگر عورتیں اسلام سے مرتد ہو جائیں تو انہیں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔" (الآثار امام محمدؒ ص ۱۲۸۔ الخراج لابی یوسفؒ ص ۲۱۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱۰، ص ۱۴۰۔ دار قطنی ج ۳، ص ۱۱۸)

(۵) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانے میں کچھ لوگ مرتد ہو گئے تو حضرت علیؓ نے ان میں سے بالغ مردوں کو قتل کر دیا اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنا لیا۔ (طحاوی)

(۶) حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک لونڈی عیسائی ہو گئی تو حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ اسے کسی ایسے علاقے میں بیچ دیا جائے جہاں اس کے دین کے لوگ نہ ہوں۔ (مصنف عبد الرزاق) اگر عورت کو بھی قتل کرنے کا حکم ہوتا تو حضرت عمرؓ لازماً اس لونڈی کو قتل کر دیتے۔

(۱۱۵) چاند گرہن میں باجماعت نماز پڑھنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت پانچ روایات نقل کی ہیں: پہلی دو روایتوں میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ سورج اور چاند اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، پس جب ان کو گرہن لگے تو تم فوراً نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ، یہاں تک کہ ان کا گرہن دور ہو جائے۔ تیسری روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے سورج گرہن کے وقت نماز کا طریقہ یہ بتایا کہ دو رکعات چھ رکوعوں کے ساتھ پڑھی جائیں۔ چوتھی روایت میں علقمہؒ فرماتے ہیں کہ جب آسمان پر کوئی غیر معمولی صورت پیش آ جائے تو فوراً نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔ آخری روایت میں نعمان بن بشیرؓ فرماتے ہیں کہ سورج گرہن میں حضور ﷺ نے بھی ایسے ہی نماز پڑھی جیسے تم رکوع و سجود کے ساتھ پڑھتے ہو۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک چاند گرہن میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سورج گرہن اور چاند گرہن دونوں میں

نماز پڑھنا مشروع ہے' لیکن سورج گرہن میں یہ نماز با جماعت مشروع ہے جبکہ چاند گرہن میں انفرادی طور پر' کیونکہ حضور ﷺ کے زمانے میں سورج اور چاند دونوں کو گرہن لگنے کا واقعہ پیش آیا' لیکن آپؐ سے سورج گرہن کے موقع پر تو باجماعت نماز پڑھنا ثابت ہے لیکن چاند گرہن کے موقع پر نماز پڑھنا کسی روایت سے ثابت نہیں' اور اسی لیے اہل مدینہ' جہاں صحابہ کرامؓ و تابعین کی اکثریت تھی' کا عمل بھی چاند گرہن کے موقع پر با جماعت نماز پڑھنے کا نہیں تھا۔ امام دار الہجرۃ امام مالکؒ فرماتے ہیں:

"ہمیں اور ہمارے اہل بلد کو اس بات کی کوئی روایت نہیں پہنچی کہ حضور ﷺ نے چاند گرہن کے موقع پر باجماعت نماز پڑھی ہو' اور نہ آپ کے بعد ائمہ سے یہ نماز با جماعت پڑھنا منقول ہے۔" (عمدۃ القاری ج ۵' ص ۳۰۳)

(۱۱۶) فوت شدہ نمازوں کے لیے اذان و اقامت کہنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں' جن میں ذکر ہے کہ غزوہ خندق کے موقع پر حضور ﷺ اور صحابہ کرام سے اکٹھی چار نمازیں' ظہر تا عشا' قضا ہو گئیں۔ حضور ﷺ نے حضرت بلال کو حکم دیا کہ وہ اذان دیں' پھر اقامت کہی گئی اور حضور ﷺ نے نماز ظہر پڑھائی' پھر اقامت کہی گئی اور حضور ﷺ نے عصر کی نماز پڑھائی' پھر اقامت کہی گئی اور حضور ﷺ نے نماز مغرب پڑھائی' پھر اقامت کہی گئی اور حضور ﷺ نے عشا کی نماز پڑھائی۔ پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا کہ ان کے نزدیک اگر آدمی کی کچھ نمازیں فوت ہو جائیں تو ان کے لیے نہ اذان کہی جائے اور نہ اقامت۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس مسلک کی نسبت غلط ہے' کیونکہ امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر آدمی کی کچھ نمازیں فوت ہو جائیں تو پہلی نماز میں اذان اور

اقامت دونوں کہنا ضروری ہے اور باقی میں اختیار ہے کہ چاہے تو اذان اور اقامت دونوں کہے اور چاہے تو اقامت پر اکتفا کرے۔ (کتب فقہ)

(۱۱۷) ہم جنس اشیا کے تبادلے میں ادھار کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایات نقل کی ہیں' جن میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد گرامی مذکور ہے کہ گندم کو گندم کے بدلے میں اور جو کو جو کے بدلے میں صرف بالکل مساوی مقدار میں اور نقد بیچنا درست ہے' اس میں ادھار یا کمی بیشی سود ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک آدمی موجود گندم کے عوض میں' (مقام بیع سے) غائب گندم بیچ سکتا ہے (جو کہ ادھار کی ایک شکل بن جاتی ہے)

جواب

اس بات کی نسبت بھی امام ابو حنیفہؒ کی طرف سراسر غلط اور بے بنیاد ہے۔ حدیث میں بیان ہونے والے اس مسئلے پر فقہا کا اجماع ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۱۱۸) کمانے پر قادر فقیر اور زکوٰۃ کا استحقاق

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "مال دار کے لیے اور اچھے بھلے طاقتور (کمانے پر قادر فقیر) کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں۔"

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک کمانے پر قادر فقیر کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کمانے پر قادر فقیر کے لیے مانگ کر تو زکوٰۃ لینا جائز نہیں، لیکن اگر کوئی آدمی اسے، مانگے بغیر زکوٰۃ دے دے تو اس کو وصول کر کے استعمال کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی یہ رائے قرآن وسنت کے نصوص کے بالکل صحیح فہم پر مبنی ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ

"سوائے اس کے نہیں کہ زکوٰۃ کے مستحق فقیر اور مسکین اور .... ہیں۔"

(سورہ توبہ)

رسول اللہ علیہ و سلم نے فرمایا:

"زکوٰۃ معاشرے کے مالدار لوگوں سے وصول کی جائے اور ان کے فقیروں پر لوٹا دی جائے۔" (صحیح بخاری ج ۱، ص ۲۰۲)

قرآن مجید کی اس آیت اور آنحضرت ﷺ کی اس حدیث میں مطلقاً" فقراء اور مساکین کو زکوٰۃ کا مستحق قرار دیا گیا ہے، اور اس کے اطلاق میں تمام وہ لوگ داخل ہیں جن کو "فقیر" کہا جا سکے، خواہ وہ خود کمانے پر قادر ہوں یا نہ ہوں، لیکن اسلام انسانی معاشرے کے افراد میں جو عملیت اور خود داری پیدا کرنا چاہتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک آدمی کسی دوسرے سے مانگنے پر انتہائی مجبور نہ ہو جائے، تب تک وہ اپنے مسائل خود حل کرنے کی سعی کرے۔ کمانے پر قادر فقیر کا معاملہ بھی یہی ہے کہ وہ اگرچہ اصولاً" زکوٰۃ لینے کا مستحق ہے لیکن چونکہ وہ خود کما کر اپنی حاجت پوری کر سکتا ہے، اس لیے اسے دوسروں کے سامنے ہاتھ پھیلانے سے منع کیا گیا ہے۔ ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھئے تو صاف واضح ہے کہ اگر

کوئی آدمی اس فقیر کو بغیر مانگے زکوٰۃ دے دے تو اس کے لیے اس کے حلال ہونے میں شرعاً" کوئی مانع نہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جن احادیث میں یہ کہا گیا ہے کہ کمائی پر قادر فقیر کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں، ان میں دراصل فقیر کے لیے سوال کرنے کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، نہ کہ مطلقاً" زکوٰۃ لینے کو، اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاب فقیروں سے کیا گیا ہے کہ ان کے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں۔ اگر مقصد یہ بیان کرنا ہوتا کہ ان فقراء پر سرے سے زکوٰۃ لگتی ہی نہیں تو حدیث کا خطاب زکوٰۃ دینے والوں سے ہوتا کہ تم ایسے فقیروں کو زکوٰۃ نہ دو جو خود کمانے پر قادر ہوں۔

(۱۱۹) بیع میں شرط لگانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے دو روایتیں نقل کی ہیں، جن میں ذکر ہے کہ ایک سفر سے واپسی پر راستے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضور ﷺ کو اپنا اونٹ بیچا اور ساتھ یہ طے کیا کہ مدینہ تک اس کی سواری میں کروں گا، اور وہاں جا کر آپ کو دے دوں گا۔ جب مدینہ پہنچے تو حضور ﷺ نے رقم بھی حضرت جابرؓ کو دے دی اور اونٹ بھی واپس کر دیا۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک بیع میں اس طرح کی شرط لگانا جائز نہیں۔

جواب

بیع میں شرط لگانے کے متعلق امام ابو حنیفہؒ کے مسلک اور اس کے دلائل کی وضاحت مسئلہ نمبر ۱۷ کے تحت کی جا چکی ہے اور وہاں یہ بتایا گیا ہے کہ ایسی

شرط لگانے سے، جو معاملہ بیع کے لازمی نتائج اور تقاضوں کے خلاف ہو، امام صاحبؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جاتی ہے۔ زیر بحث صورت بھی اسی نوعیت کی ہے، کیونکہ بیع کا تقاضا یہ ہے کہ بیچی جانے والی چیز، بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں آ جائے اور اس کے تمام حقوق کا مالک بھی مشتری ہو، اور ظاہر ہے کہ اونٹ کو بیچنے کے ساتھ یہ شرط لگانا کہ بیع کے بعد بھی کچھ عرصہ اس کی سواری کا فائدہ بائع اٹھائے گا، عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے، لہٰذا ایسی شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

رہا حضرت جابرؓ کا واقعہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں اونٹ کی بیع کرتے وقت مدینہ منورہ تک سواری کی شرط طے نہیں کی گئی تھی، بلکہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد حضور ﷺ نے اپنی مرضی سے اپنا اونٹ حضرت جابرؓ کو سواری کے لیے عنایت فرمایا تھا۔ اس کی دلیل مسند احمد میں خود حضرت جابرؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں کہ جب حضور ﷺ کے ساتھ معاملہ طے ہو گیا:

"تو میں اونٹ سے نیچے اتر آیا، حضور ﷺ نے فرمایا، کیا بات ہے؟ میں نے کہا کہ حضورؐ یہ اب آپ کا اونٹ ہے۔ حضور ﷺ نے کہا، اپنے اونٹ پر سوار ہو جاؤ۔ میں نے کہا کہ حضورؐ یہ میرا اونٹ نہیں ہے، اب یہ آپ کا اونٹ ہے (لیکن حضور ﷺ نے فرمایا کہ اپنے اونٹ پر سوار ہو جاؤ) اور ہم حضور ﷺ سے کسی کلام میں بس دو دفعہ ہی قیل قال کرتے تھے، جب آپؐ ہمیں تیسری مرتبہ حکم دیتے تو پھر ہم دوبارہ آپ سے نہیں کہتے تھے، چنانچہ میں اونٹ پر سوار ہو گیا۔" (مسند احمد ج ۳، ص ۳۵۸)

اس سے صاف واضح ہے کہ اس معاملے میں بیع کرتے وقت اونٹ پر سواری کی شرط نہیں لگائی تھی، بلکہ حضور ﷺ نے بعد میں بطور احسان حضرت جابر کو اپنا اونٹ سواری کے لیے دیا تھا۔ راویوں نے اصل قصے میں تصرف کر کے یہ کہہ دیا کہ بیع میں یہ شرط لگائی گئی۔

(۱۲۰) قرض خواہوں کو مفلس مقروض سے حق دلوانا

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے، جس میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ جو شخص اپنی چیز ایسے آدمی کے پاس پائے جو مفلس ہو چکا ہے تو وہ اس چیز کا (دوسرے قرض خواہوں سے) زیادہ حق دار ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ آدمی بھی قرض خواہوں کے برابر ہے (ان سے زیادہ حق دار نہیں)

جواب

اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ یہاں دو صورتیں ممکن ہیں: ایک یہ کہ ایک آدمی کسی دوسرے آدمی کی کوئی چیز چوری یا غصب کر کے کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ بیچ دے۔ پھر اصل مالک عدالت میں ثابت کر دے کہ یہ چیز دراصل اس کی مملوکہ ہے۔ ادھر وہ آدمی جس نے وہ چیز چور یا غاصب سے خریدی ہے، خود مفلس ہو چکا ہو اور اس کے ذمے کچھ اور لوگوں کا قرض بھی ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کوئی چیز کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ بیچے، لیکن اس کی قیمت وصول کرنے سے قبل خریدار مفلس ہو جائے اور اس کے ذمے کچھ اور لوگوں کا بھی قرض ہو۔

ان دونوں صورتوں میں سوال یہ ہے کہ کیا یہ چیز اصل مالک کو واپس کی جائے گی یا اس کو بھی دوسرے قرض خواہوں کے برابر رکھ کر اس چیز کی قیمت سب میں برابر تقسیم کی جائے گی؟

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ پہلی صورت میں وہ چیز اصل مالک کی ملک سے نہیں نکلی بلکہ ناجائز طریقے

سے اس سے حاصل کی گئی ہے۔ گویا وہ اسی کی چیز ہے جو ناحق دوسرے کے قبضے میں ہے' اس لیے یہ آدمی اس چیز کا زیادہ حق دار ہے' چنانچہ یہ چیز بعینہ اسی کو واپس کی جائے گی' اس میں دوسرے قرض خواہ شریک نہیں ہوں گے۔ اور جس شخص نے یہ چیز چور یا غاصب سے خریدی ہے' اسے اس کی ادا کردہ رقم' بیچنے والے سے واپس دلائی جائے گی۔

جبکہ دوسری صورت میں یہ چیز بیع کے ذریعے سے مالک کی ملکیت سے نکل کر خریدار کی ملکیت میں چلی گئی ہے اور اس کے عوض میں خریدار کے ذمے اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو گئی ہے۔ گویا اب اصل مالک کی حیثیت بھی ایک قرض خواہ کی ہے' اس لیے یہاں اصل مالک اس چیز کا دوسرے قرض خواہوں سے زیادہ حق دار نہیں ہو گا بلکہ اس چیز میں اس کا حق بھی ان کے برابر ہی ہو گا' چنانچہ اس چیز کو بیچ کر اس کی قیمت اصل مالک سمیت تمام قرض خواہوں میں برابر تقسیم کی جائے گی۔

ان دونوں صورتوں کے احکام الگ الگ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خود روایات میں یہ فرق ثابت ہے۔ پہلی صورت کے حکم کی دلیل مسند احمد اور بیہقی میں حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"اگر تم میں سے کسی شخص کا سامان ضائع ہو جائے یا چوری ہو جائے' پھر وہ اس کو بعینہ کسی کے پاس موجود دیکھے تو وہ اس چیز کا زیادہ حق دار ہے۔ رہا وہ شخص جس نے یہ سامان (چور یا غاصب سے) خریدا ہے تو وہ بیچنے والے سے اپنی رقم واپس لے گا۔" (بیہقی ج ۶' ص ۵۱۔ مسند احمد ج ۵' ص ۱۳)

سنن ابی داؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

"جو اپنا (غصب یا چوری شدہ) مال بعینہ کسی کے پاس موجود دیکھے تو وہ اس کا زیادہ حق دار ہے' جبکہ خریدنے والے کو اس کی قیمت بائع سے واپس دلائی

جائے گی۔"

ان دونوں روایت میں صراحت ہے کہ اصل مالک کے زیادہ حق دار ہونے کا حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس کی چیز اس سے ناجائز طریقے سے حاصل کر کے آگے بیچ دی جائے۔

دوسری صورت کے حکم کی دلیل محلیٰ ابن حزم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"جب آدمی مفلس ہو جائے اور کوئی آدمی اس کے پاس اپنا (بیچا ہوا) سامان (جس کی قیمت ادا نہ کی گئی ہو) پائے تو وہ اس کے قرض خواہوں میں شامل ہو گا۔"

دوسری روایت زیادہ صریح ہے:

"جس نے کوئی چیز بیچی' پھر وہ چیز بعینہ خریدار کے پاس پائی گئی' اور خریدار مفلس ہو چکا ہو' تو بیچنے والا بھی اس چیز میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو گا۔" (ج ۸' ص ۱۷۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

"اس صورت میں بائع' اس چیز میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر شریک ہو گا' اگر وہ چیز بعینہ موجود ہو۔ اور اگر کوئی آدمی اس حالت میں مر جائے کہ وہ مقروض ہو اور اس کے پاس کسی آدمی سے خریدا ہوا کچھ سامان بعینہ موجود ہو تو بیچنے والا (اس کا دوسروں سے زیادہ حق دار نہیں بلکہ وہ بھی) اس میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر شریک ہو گا۔" (ایضاً" ج ۸' ص ۱۷۶)

(۱۲۱) بٹائی پر معاملہ کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے اس مسئلے کے تحت چھ روایات نقل کی ہیں: پہلی دو روایتوں میں ہے کہ حضور ﷺ نے اہل خیبر سے بٹائی پر معاملہ کیا۔ باقی روایات میں عبد اللہ بن زبیر' عبد اللہ بن مسعود' سعد' معاذ اور علی رضی اللہ عنہم سے بٹائی

پر معاملہ کرنے کا عمل اور اس کی اجازت منقول ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اس کو ناپسند کرتے تھے۔ (بٹائی پر معاملہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ زمین کا مالک کسی دوسرے آدمی کو اپنی زمین کاشت کے لیے دے دے اور دونوں یہ طے کر لیں کہ مثلاً فصل کا تیسرا حصہ کاشت کار کو اور باقی زمین کے مالک کو ملے گا)

جواب

اس معاملے میں جمہور صحابہ و تابعین کا مسلک یہ ہے کہ مزارعت (یعنی بٹائی پر معاملہ کرنا) جائز ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی' اپنے استاذ کی رائے کے خلاف' اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ لیکن یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کی اس رائے کی بنیاد' معاذ اللہ حدیث کے مقابلے میں رائے اور قیاس پر نہیں' بلکہ ان کا استدلال بھی اس معاملہ میں احادیث ہی سے ہے' چنانچہ دیکھئے:

۱۔ صحیح مسلم میں جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جس شخص کے پاس کچھ زمین ہو تو اسے چاہئے کہ اس میں کوئی چیز خود کاشت کر لے۔ اگر وہ خود یہ نہ کر سکتا ہو تو اپنے کسی مسلمان بھائی کو دے دے (کہ وہ اس سے فائدہ اٹھائے) لیکن اس کو کرائے پر نہ دے (یعنی زمین دینے کے عوض اس سے اس کا کرایہ نہ لے)" (ج ۲' ص ۱۱)

۲۔ رافع بن خدیج سے روایت ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنے کھیتوں کو' اگنے والی فصل کے تیسرے یا چوتھے حصے یا کسی معین مقدار کے عوض میں کرائے پر دیتے تھے۔ تو ایک دن میرے چچاؤں میں سے ایک آیا اور اس نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس کام سے منع کر دیا ہے جس میں ہمارا

فائدہ تھا' لیکن اللہ اور رسول کے حکم کی فرماں برداری ہمارے لیے زیادہ فائدہ مند ہے' رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اپنی زمینیں فصل کے تیسرے یا چوتھے حصے یا کسی معین مقدار کے عوض میں کرائے پر دینے سے منع فرمایا ہے اور حکم دیا ہے کہ یا زمین کا مالک خود کاشت کرے یا کسی دوسرے کو کاشت کے لیے دے دے' لیکن زمین کا کرایہ لینے کو آپ ﷺ نے ناپسند فرمایا ہے۔ (ایضاً" ص ۱۳)

مزارعت سے مخالفت کی احادیث اس کے علاوہ دیگر صحابہ کرامؓ سے بھی مروی ہیں' (دیکھئے کتب حدیث) اور انہی سے استدلال کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ اگرچہ خود روایات میں ہی اس بات کے دلائل موجود ہیں کہ ممانعت کی احادیث مطلقاً مزارعت کی ہر صورت کو باطل نہیں قرار دیتیں' بلکہ یا تو وہ مزارعت کی ایک خاص صورت سے متعلق ہیں ۱۔ یا ان کا مقصد تشریع نہیں بلکہ محض ارشاد و مشورہ ہے ۲۔ لیکن یہ بات بہرحال حدیث کے

۱۔ اس کی تائید صحیح مسلم میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہوتی ہے' فرماتے ہیں: "رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں لوگ اپنی زمین کسی دوسرے کو کاشت کے لیے دیتے تھے اور یہ شرط لگا لیتے تھے کہ پانی کی نہروں اور نالیوں کے قریب زمین میں (جہاں فصل اچھی ہوتی ہے) ہونے والی فصل' یا فصل کی اتنی معین مقدار انہیں ملے گی۔ پھر یہ ہوتا کہ کبھی زمین کے اس حصہ میں فصل صحیح آ جاتی اور اس حصہ کی فصل خراب ہو جاتی اور کبھی اس حصہ کی خراب ہو جاتی اور اس حصے کی صحیح اگ آتی۔ اس وقت زمین کا کرایہ لینے کا بس یہی طریقہ رائج تھا' اس لیے حضور ﷺ نے اس سے منع کیا۔"

۲۔ اس کی تائید سنن نسائی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "اگر زمین کا مالک اپنے بھائی کو اپنی زمین کاشت کے لیے مفت دے دے تو (زیادہ بہتر ہے)" (ج ۲' ص ۱۵۱) آنحضرت ﷺ کے اس فرمان کا یہی مفہوم زید بن ثابتؓ (نسائی حوالہ مذکور' ابو داؤد) عبد اللہ بن عباسؓ (بخاری) اور سالم بن عبد اللہؒ نے بیان کیا ہے۔ (موطا امام مالک) اور یہی وجہ ہے کہ بکثرت صحابہ کرامؓ سے بٹائی پر معاملہ کرنا ثابت ہے۔

فہم وتدبر سے تعلق رکھتی ہے جس میں خطا اور صواب دونوں کا امکان ہر شخص کے حق میں پایا جاتا ہے۔ اس کی بنا پر فقہ اور حدیث کے ایک جلیل القدر امام کے بارے میں جس نے اپنے اس مسلک کی بار بار وضاحت کی ہو کہ حدیث کے مقابلہ میں کسی شخص کی رائے اور قیاس کا کوئی اعتبار نہیں' یہ کہنا کہ اس نے حدیث کے خلاف محض قیاس کی بنا پر رائے قائم کی ہے' محض ایک بے بنیاد الزام ہے۔

(۱۴۲) شہری کا دیہاتی کے لیے دلالی کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے روایات نقل کی ہیں' جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "شہری آدمی' دیہات سے (اپنا سامان فروخت کرنے کے لیے) آنے والے آدمی کا (دلال بن کر اس کا) مال فروخت نہ کرے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ وہ اس کی اجازت دیتے ہیں۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اصول کے مطابق' اس حدیث میں وارد نہی کی علت تلاش کر کے اس پر حکم کا مدار رکھا ہے' چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں شہروالوں کا نقصان لازم آتا ہے' کیونکہ اگر دیہاتی آدمی اپنا مال خود فروخت کرے گا تو اپنی اصل لاگت پر جو منافع وہ وصول کرے گا' وہ مناسب ہو گا اور اس میں شہروالوں کے لیے آسانی ہوگی' جبکہ اگر شہری آدمی اس کا دلال بنے گا تو وہ بازار کے نرخوں کے مطابق اس کا مال مہنگا فروخت کرے گا اور اپنا کمیشن بھی قیمت میں شامل کرے گا' جس سے شہروالوں کی سہولت ختم ہو جائے گی۔ یہ علت خود حدیث میں بیان ہوئی ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "شہری آدمی'

دیہاتی آدمی کا سامان فروخت نہ کرے۔ لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق دیتا رہے۔" (صحیح مسلم' کتاب البیوع' باب تحریم بیع الحاضر للبادی) یعنی تا کہ شہری لوگ' دیہاتی کے براہ راست فروخت کرنے سے ملنے والی سہولت سے فائدہ اٹھا سکیں۔

جب یہ حکم' اس علت پر مبنی ہے تو ایسے حکم کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر علت ختم ہو جائے تو اس پر مبنی حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر شہری کے دیہاتی کا دلال بننے میں شہروالوں کا نقصان لازم نہ آئے تو یہ ممانعت ختم ہو جاتی ہے اور دیہاتی کی دلالی کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس کی تائید مسند بزار کی ایک روایت سے ثابت ہوتی ہے' جس میں ذکر ہے کہ ایک صحابی اپنے اونٹ لے کر مدینہ منورہ آئے اور حضور ﷺ سے درخواست کی کہ اپنے ساتھیوں کو کہیں کہ وہ اونٹ بکوانے میں ان کی مدد کریں' چنانچہ صحابہ کرام نے ان کے ساتھ جا کر ان کے اونٹ بازار میں بکوا دیے۔ (کشف الاستار بزوائد مسند البزار ج ۲' ص ۸۹' رقم ۱۲۷۳)

یہ مسلک صرف امام ابو حنیفہؒ ہی کا نہیں' بلکہ مجاہدؒ شعبیؒ اور عطا بن ابی رباحؒ جیسے جلیل القدر فقہائے تابعین کی رائے بھی یہی ہے۔ (مجاہدؒ کا فتویٰ فتح الباری ج ۴' ص ۳۱۱ میں جبکہ شعبیؒ اور عطاءؒ کا فتویٰ مصنف عبد الرزاق ج ۸' ص ۲۰۰ میں منقول ہے)

(۱۴۳) بنو ہاشم کے لیے زکوٰۃ وصول کرنا

امام ابن ابی شیبہؒ نے چھ روایات نقل کی ہیں جن میں ذکر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ محمدؐ کی آل کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں اور کسی قوم کے غلاموں کا شمار بھی انہی میں ہوتا ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک بنو ہاشم کے غلاموں

اور دوسرے لوگوں کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس مسلک کی نسبت درست نہیں' کیونکہ ان کا مسلک ظاہر الروایہ کے مطابق وہی ہے جو تمام علماء وفقہا کا ہے کہ بنو ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اس کے بر خلاف' امام صاحبؒ سے جو جواز کی روایت ہے' اس کا ناقل ابو عصمہ نوح ابن ابی مریم ہے' جس کے بارے میں محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ وضاع اور کذاب تھا۔ (تذکرۃ الموضوعات للشیخ محمد طاہر الہندی ص ۸۴۔ تقریب التہذیب ص ۳۷۷۔ میزان الاعتدال ج ۳' ص ۲۴۵۔ المدخل للحاکمؒ ص ۳۰۔ مجالہ نافعہ ص ۳۱)

(۱۲۴) نماز میں اشارے سے سلام کا جواب دینا

امام ابن ابی شیبہؒ نے ایک روایت نقل کی ہے' جس میں ذکر ہے کہ حضور ﷺ نماز کی حالت میں اشارے سے سلام کا جواب دیا کرتے تھے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایسا نہیں کرنا چاہئے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کی حالت میں اشارے سے سلام کا جواب دینا جائز تو ہے لیکن کراہت کے ساتھ' کیونکہ اس میں توجہ نماز سے ہٹ کر دوسری طرف مبذول ہو جاتی ہے جو کہ ناپسندیدہ بات ہے۔ چنانچہ جن احادیث میں آنحضرت ﷺ سے اشارے کے ساتھ سلام کا جواب دینا منقول ہے' امام صاحب کا مسلک ان کے خلاف نہیں کیونکہ یہ احادیث ان کے نزدیک محض بیان جواز کے لیے ہیں۔

(۱۲۵) زمین کی پیداوار میں زکوٰۃ کا نصاب

امام ابن ابی شیبہؒ نے تین روایتیں نقل کی ہیں' جن میں حضور ﷺ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: (زمین سے اگنے والی اشیاء میں) پانچ وسق (تقریباً ۲۵ من) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

اعتراض

پھر امام ابو حنیفہؒ پر اعتراض کیا ہے کہ ان کے نزدیک ہر قلیل یا کثیر مقدار میں زکوٰۃ واجب ہے۔

جواب

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات واحادیث کے عموم سے ہے جن میں زمین سے اگنے والی اشیاء کی زکوٰۃ دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ان میں قلیل یا کثیر مقدار کا کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ مثلاً

۱۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ: "فصل کے کٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو۔" (سورہ انعام: ۱۴۱)

۲۔ حدیث میں ہے: "ایسی زمین جو بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو' اس میں دس فیصد زکوٰۃ ہے۔" (صحیح بخاری ج ۱' ص ۲۰۱۔ صحیح مسلم ج ۱' ص ۳۱۶۔ نسائی' ابو داؤد' ابن ماجہ)

۳۔ حدیث میں ہے: "جو بھی پیداوار زمین دے' اس میں دس فیصد زکوٰۃ ہے۔" (نصب الرایہ ج ۲' ص ۳۸۵)

۴۔ اور سب سے صریح روایت یہ ہے: "بارانی زمین میں دس فیصد زکوٰۃ ہے' جبکہ حوضوں اور ڈولوں کے ذریعے سے سیراب کی جانے والی زمین میں پانچ فیصد زکوٰۃ ہے' مقدار تھوڑی ہو یا زیادہ۔" (نصب الرایہ ج ۲' ص ۳۸۵)

رہیں وہ روایات جو ابن ابی شیبہؒ نے نقل کی ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ پانچ وسق سے کم مقدار کی زکوٰۃ حکومت وصول نہیں کرے گی' بلکہ اس کا مالک خود اپنے طور پر اس کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

فقہی ترتیب

باب الانجاس

باب الوضوء والتیمم

باب الصلوٰۃ

باب الوتر

باب الجمعہ

باب العیدین

باب الجنائز

باب الصوم

باب الزکوٰۃ

باب الحج

باب النکاح

باب الطلاق و اللعان

باب الحدود والتعزیرات

باب القصاص والقسامہ والدیہ

باب البیوع

مراجع و مصادر

(۱) آثار السنن للنیموی ؒ

(۲) احکام القرآن للجصاص ؒ

(۳) اعتبار الناسخ والمنسوخ للحازمی ؒ

(۴) اعلاء السنن للتھانوی ؒ

(۵) الاثار للامام محمد ؒ

(۶) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ؒ

(۷) الام للامام الشافعی ؒ

(۸) الاموال لابی عبید ؒ

(۹) البدایہ والنہایہ لابن کثیر ؒ

(۱۰) الترغیب والترہیب للمنذری ؒ

(۱۱) التعلیق المغنی

(۱۲) تلخیص الحبیر لابن حجر ؒ

(۱۳) الجامع الصغیر للامام محمد ؒ

(۱۴) الجوہر النقی لابن الترکمانی ؒ

(۱۵) الحجج للامام محمد ؒ

(۱۶) الخراج للامام یحییٰ بن آدم ؒ

(۱۷) الخراج للامام ابی یوسف ؒ

(۱۸) الدرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ لابن حجر ؒ

(۱۹) الرسالہ للامام الشافعی ؒ

(۲۰) الروض الانف للسہیلیؒ

(۲۱) السراج المنیر للعزیزیؒ

(۲۲) الفتح الربانی بترتیب مسند احمد للساعاتیؒ

(۲۳) المبسوط للسرخسیؒ

(۲۴) المحلی لابن حزمؒ

(۲۵) المغنی لابن قدامہؒ

(۲۶) النہایہ فی غریب الحدیث والاثر لابن اثیرؒ

(۲۷) بائبل مقدس

(۲۸) بحر الرائق شرح کنز الدقائق لابن نجیمؒ

(۲۹) بدائع الصنائع للکاسانیؒ

(۳۰) بذل المجہود للسہارنفوریؒ

(۳۱) تفسیر ابن جریر طبریؒ

(۳۲) تفسیر ابن کثیرؒ

(۳۳) تقریب التہذیب لابن حجرؒ

(۳۴) تہذیب التہذیب لابن حجرؒ

(۳۵) جامع ترمذیؒ

(۳۶) درس ترمذی لمولانا تقی عثمانی

(۳۷) سبل السلام لابن حجرؒ

(۳۸) سنن ابن ماجہؒ

(۳۹) سنن ابی داؤدؒ

(۴۰) سنن بیہقیؒ

(۴۱) سنن دار قطنیؒ

(۴۲) سنن دارمیؒ

(۴۳) سیرت ابن ہشامؒ

(۴۴) شرح مسلم للنوویؒ

(۴۵) شرح معانی الاثار للطحاویؒ

(۴۶) صحیح ابن خزیمہؒ

(۴۷) صحیح بخاریؒ

(۴۸) صحیح مسلمؒ

(۴۹) عمدۃ القاری للعینیؒ

(۵۰) فتح الباری لابن حجرؒ

(۵۱) فتح القدیر شرح ہدایہ لابن الہمامؒ

(۵۲) فتح الملہم شرح مسلم للعثمانیؒ

(۵۳) فتوح البلدان للبلاذریؒ مترجم

(۵۴) کشف الاستار عن زوائد مسند البزار

(۵۵) کنز العمال

(۵۶) لسان العرب لابن منظور الافریقیؒ

(۵۷) مستدرک حاکمؒ

(۵۸) مسند احمدؒ

(۵۹) مصنف ابن ابی شیبہؒ

(۶۰) مصنف عبد الرزاقؒ

(۶۱) نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ للزیلعیؒ

(۶۲) مجمع الزوائد للہیثمیؒ

(۶۳) مشکل الاثار للطحاویؒ

(٦٤) موطا امام مالکؒ

(٦٥) موطا امام محمدؒ

(٦٦) میزان الاعتدال للذہبیؒ